This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.

+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.

+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.

+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

✓

22. d. 27.

PHILOSOPHES MODERNES

ÉTRANGERS ET FRANÇAIS

PHILOSOPHES MODERNES

ÉTRANGERS ET FRANÇAIS

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR :

Dictionnaire des Sciences philosophiques, publié avec le concours d'une Société de savants. 1 fort volume grand in-8°, 2e édition.

Les Kabbale ou la Philosophie religieuse des Hébreux, 1 vol. in-8°.

De la Certitude, in-8°.

Esquisse d'une histoire de la Logique, in-8°.

La Philosophie mystique au XVIIIe siècle, in-18.

Philosophie du Droit pénal, in-18.

Philosophie du Droit ecclésiastique, in-18.

Études orientales, 1 vol. in-8°.

Réformateurs et Publicistes de l'Europe, 1 vol. in-8°.

Philosophie et Religion, 1 vol. in-8° et in-12.

Moralistes et Philosophes, 1 vol. in-8° et in-12.

La Morale pour tous, in-12.

---

731. — ABBEVILLE. — TYP. ET STÉR. GUSTAVE RETAUX.

PHILOSOPHES
MODERNES
ÉTRANGERS ET FRANÇAIS

PAR

AD. FRANCK

MEMBRE DE L'INSTITUT

PARIS

LIBRAIRIE ACADÉMIQUE

DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS

35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

—

1879

Tous droits réservés.

LIBRARY OF THE TAYLOR INSTITUTION
UNIVERSITY
24 OCT 1929
OF OXFORD

AVANT-PROPOS

Ce volume, comme quelques-uns de ceux qui l'ont précédé (1), se compose de plusieurs études distinctes, publiées successivement dans le *Journal des Savants* et dans le *Journal des Débats*. Ce n'est donc ni un système de philosophie, ni l'histoire de la philosophie d'une époque, ni une discussion suivie ou une doctrine complète sur un des nombreux problèmes que la philosophie agite depuis tant de siècles ; c'est de la critique philosophique. Et pourquoi n'y aurait-il pas des livres consacrés à ce genre de critique, comme il y en a pour la

(1) *Philosophie et Religion*, deux éditions, l'une in-8°, l'autre in-12, librairie Académique, Didier et Cie, Paris, 1867 ; — *Moralistes et Philosophes*, deux éditions, même librairie, Paris, 1872.

critique littéraire, artistique, historique? La critique philosophique n'est pas une création de notre temps, elle remonte jusqu'à Aristote. Elle a la même importance et le même intérêt que la philosophie elle-même; car elle est l'esprit philosophique toujours en éveil devant l'esprit de système. Elle joue, au profit de la raison humaine, le rôle d'une gardienne vigilante et jalouse. Elle ne permet pas qu'on présente sous son nom des œuvres qui la dénaturent ou qui la déshonorent, qui tendent à la supprimer par un excès de timidité ou à la discréditer par un excès d'audace. La critique n'est donc pas et ne peut pas être une forme de la négation. Elle suppose des principes, elle suppose une méthode, elle suppose une sphère intelligible en deçà et au delà de laquelle il n'y a de place que pour l'erreur, l'hypothèse ou l'arbitraire; elle suppose des signes distinctifs de la vérité et des marques non moins certaines de l'erreur. Elle suppose un art de l'observation et de la démonstration dont les règles s'imposent à toutes les intelligences. Mais tous ces éléments, toutes ces conditions et l'on peut ajouter tous ces résul-

tats de la pensée philosophique, elle ne les produit pas directement, elle les fait sortir soit de l'insuffisance, soit des contradictions des systèmes qu'elle examine, elle les prouve par le témoignage forcé de ceux-là même qui les répudient ou qui les contestent. On trouvera plus d'un exemple de ce genre de démonstration appliqué aux doctrines qui sont ici passées en revue.

Mais la critique n'est pas le seul but de ces modestes études. Je me suis proposé aussi de faire connaître par une analyse substantielle, à une génération qui semble les oublier ou les ignorer, un certain nombre de philosophes et d'œuvres philosophiques de la France et de l'étranger. Pour ce qui regarde la France, peu de personnes, si je ne me trompe, se souviennent encore du bruit que firent pendant quelque temps le nom et la philosophie de l'abbé Bautain. J'en dirai autant de la polémique passionnée de Pierre Leroux contre l'éclectisme de M. Cousin et de son livre *De l'humanité* où la philosophie, confondue avec la théologie, aboutit à la métempsycose et à une des formes les plus chimériques du socialisme. Le

livre de Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, a sans doute laissé dans les mémoires une trace plus profonde. Mais cette trace, qui tend à s'effacer, n'a jamais été bien nette, parce que la pensée qui l'a produite, mélange de science positive et de hardies hypothèses, de métaphysique, d'astronomie et de controverse religieuse, est difficile à classer dans un genre défini, difficile aussi à saisir dans son unité. J'ai cru qu'il n'était pas sans intérêt et sans utilité de faire revivre, autant qu'il dépendait de moi, dans les idées qui les caractérisent, les trois écrivains que je viens de nommer. J'y ai ajouté, en le considérant uniquement comme philosophe, M. Charles de Rémusat, non pour le défendre contre les ombres de l'oubli, que la reconnaissance de la France saura écarter pour toujours, mais parce que le philosophe, par la faute de l'opinion, est en lui effacé par l'homme politique. Enfin je n'ai pu m'empêcher de consacrer une place relativement étendue à un ouvrage publié il n'y a pas plus de deux ans, par un philosophe contemporain, aux *Causes finales* de M. Paul Janet. C'est que là se trouve traitée avec un talent supérieur une

question dans laquelle se résument toutes les questions vitales de la philosophie moderne et les débats les plus récents entre la philosophie et la science.

Parmi les philosophes étrangers, ce sont les philosophes italiens qui m'ont occupé le plus. L'Italie, depuis son affranchissement, n'a pas conquis un rang moins élevé dans le domaine de la philosophie que dans celui de la politique. Elle nous donne le spectacle d'une activité et d'une indépendance qui rappellent ses plus beaux jours de la Renaissance et du Moyen Age. Je me suis arrêté surtout aux écrits qui intéressent son histoire : aux études historiques de M. Fiorentino sur l'idée de la nature à l'époque de la Renaissance italienne ; à l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au XIXe siècle*, par M. Louis Ferri; et à l'*Histoire de la philosophie en Sicile*, par M. Di Giovanni. J'ai pu, dans l'examen critique de ces trois ouvrages, principalement du dernier, donner une idée de plusieurs doctrines aussi originales que profondes dont aucun historien de la philosophie n'a encore fait mention.

Ne me sentant aucun goût pour les opinions et les méthodes prétendues philosophiques qui semblent aujourd'hui dominer en Angleterre, je me suis dispensé d'en parler. Assez d'autres se sont chargés d'être les interprètes et les apologistes de cet empirisme verbeux, qui ne laisse rien subsister de vrai dans l'esprit ni de réel dans la nature, et n'offre finalement, au bout d'une chaîne interminable de transformations imaginaires, que l'affirmation du néant.

En revanche, j'ai fait une halte prolongée en Allemagne. Je me suis imposé la tâche de rendre accessible à des esprits français le système de Schopenhauer, perfectionné par M. de Hartmann, la *Philosophie de l'inconscient*. La faire comprendre ne pouvait me suffire et ne m'offrait pas un résultat proportionné à ma peine. J'ai essayé de montrer, par une discussion détaillée et approfondie, ce qu'il y a de révoltant, d'insoutenable, de chimérique dans sa morale, et ce qu'il y a d'arbitraire, de contradictoire, d'affirmations vides ou notoirement fausses dans sa métaphysique. J'ai voulu faire le tour et visiter jusqu'au moindre recoin de

cette forteresse élevée avec tant de labeur contre la philosophie, contre la religion, contre la conscience et contre la raison du genre humain ; je n'ai trouvé partout que des ténèbres et des nuages. Si je réussis à communiquer à mes lecteurs cette conviction qui restera chez moi inébranlable, je croirai pour cela seul avoir mérité leur indulgence. Mais peut-être trouveront-ils dans le champ que je leur offre à parcourir, quelques autres épis qui ne leur paraîtront pas indignes d'être ramassés.

AD. FRANCK.

Paris, le 14 novembre 1878.

PHILOSOPHES MODERNES

ÉTRANGERS ET FRANÇAIS

I

LA PHILOSOPHIE EN ITALIE

AU XIXe SIÈCLE [1].

Un ouvrage de ce genre nous manquait depuis longtemps ; car si l'on ne peut pas dire, ainsi que M. Ferri le remarque avec raison, que les noms des principaux philosophes italiens de notre temps, ceux de Galluppi, de Rosmini, de Gioberti, de Mamiani, soient complétement ignorés en France, il est pourtant vrai que leurs systèmes n'y sont guère connus hors d'un cercle très-restreint, et nous ajouterons que depuis la mort de M. Cousin, à qui aucune province de la république philosophique n'était restée indifférente, ce cercle d'élite parait être encore plus concentré. Notre enseignement public, non-seulement celui des facultés, mais celui de nos lycées, a

[1] *Essai sur l'Histoire de la philosophie en Italie au* XIXe *siècle*, par Louis Ferri, anc. Elève de l'Ecole normale sup. de Paris, professeur d'histoire de la philosophie à l'Institut sup. de Florence 2 vol. in-8°. Paris, Didier.

fait pendant ces dernières années une grande place à la philosophie allemande; l'étude de la philosophie italienne, bien plus rapprochée de la nôtre par sa langue et son génie propre, ne s'est guère étendue, si l'on excepte Vico, au delà du XVIe et du XVIIe siècle. Cela n'est pas étonnant; car il aurait fallu lire toute une bibliothèque dans une langue que la mode a détrônée après l'avoir mise en crédit parmi nous. Les traductions, les abrégés nous manquaient, et surtout une histoire générale où chaque système, mis en rapport avec ceux qui l'ont précédé et ceux qui l'ont suivi, pût être apprécié à la fois dans ses origines et dans ses résultats.

Cette lacune a été comblée par l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXe *siècle*. Nul n'était plus propre que M. Louis Ferri à écrire un tel livre. Français par son éducation, puisqu'il a été élève de notre école Normale, où il s'est attaché particulièrement à l'enseignement de M. Saisset[1]; Italien par son origine et par les fonctions élevées qu'il occupe aujourd'hui à Rome, il nous fait connaître les doctrines les plus savantes et les plus compliquées de son pays avec cette clarté qui passe généralement pour une des qualités dominantes du nôtre. A la clarté vient se joindre l'impartialité que l'école éclectique a fait entrer dans les habitudes des générations façonnées à sa méthode et imbues de ses principes.

[1] L'ouvrage est dédié à la mémoire de ce maître regretté.

S'il est inadmissible que notre manière de penser reste sans influence sur notre manière de vivre et soit absolument indépendante de notre éducation, il l'est également qu'un système qui a pris sur les esprits un véritable ascendant, n'en ait aucun sur les actions et les sentiments du peuple au sein duquel il a pris naissance, et qu'à son tour il n'ait rien emprunté aux institutions de ce peuple, à son caractère, à son génie particulier, à ses préoccupations transitoires ou permanentes. C'est ce qu'ont compris tous les grands historiens de la philosophie lorsqu'ils ont cherché à mettre en lumière les rapports qui existent entre les idées spéculatives des nations les plus civilisées de la terre et leur développement social, politique et religieux. M. Ferri a été élevé à trop bonne école pour oublier ou méconnaître ce principe. Il l'applique en général avec beaucoup de justesse et de mesure à cette période de la philosophie italienne dans laquelle il lui a convenu de se renfermer.

L'*Essai sur l'histoire de la philosophie en Italie au* XIXe *siècle* se compose de cinq livres ou parties principales, auxquelles sont assignés les objets suivants. Le premier, après nous avoir ramené un peu en arrière et nous avoir offert une exposition des doctrines sensualistes ou purement expérimentales que l'Italie, en les mitigeant plus ou moins, empruntait à la philosophie française du XVIIIe siècle, nous initie à la doctrine déjà beaucoup plus large et plus élevée et en même temps plus originale de Galluppi.

Le second livre est consacré tout entier à Rosmini, le restaurateur de l'idéalisme dans la philosophie italienne, mais d'un idéalisme qui a plus de ressemblance avec celui de Platon qu'avec celui de Kant, d'un idéalisme qui affirme, au lieu de la mettre en doute, l'objectivité de la connaissance humaine. Gioberti, son rôle politique et son premier système philosophique, sa controverse avec Rosmini, et son école, forment la matière du troisième livre. Dans le quatrième, l'auteur nous présente une analyse non moins étendue et non moins approfondie de la philosophie de M. Mamiani, un de nos contemporains, un correspondant de l'Académie des sciences morales et politiques, poète aussi bien que philosophe, homme d'État influent à une époque peu éloignée de nous. Dans le cinquième, enfin, il nous fait connaître le dernier système, ou, comme on dirait en parlant d'un artiste, la dernière manière de Gioberti et les efforts tentés après lui, ou de son vivant, pour faire fleurir sur le sol italien, soit le panthéïsme hégélien, soit le criticisme de Kant, soit les théories absolutistes de de Bonald et de Maistre, soit le mysticisme, soit le positivisme, soit une restauration pure et simple de la scolastique. Nous allons essayer de donner une idée sommaire des intelligences et des doctrines si diverses que M. Ferri a fait entrer dans ce cadre.

La philosophie nous offre en Italie, au XIXe siècle, un spectacle analogue à celui qu'elle nous présente en France. Elle est en grande partie née d'une réac-

tion contre la philosophie française du XVIIIe siècle, c'est-à-dire contre l'école sensualiste, telle que Condillac l'avait constituée sur des bases empruntées à Locke. Mais il est à remarquer que les philosophes italiens, en acceptant, pour ainsi dire, les yeux fermés, soit de Condillac, soit de Locke, soit de Charles Bonnet, les principes qui leur sont communs, s'efforcent d'en détourner ou d'en modifier les conséquences. C'est ainsi que Genovesi, le fondateur de l'économie politique en Italie, s'impose la tâche difficile, pour ne pas dire impossible, de concilier la doctrine régnante avec celle de Descartes. Gioia, un autre économiste, l'associe aux idées de Bentham et en fait une application souvent heureuse à la statistique et à la justice distributive. La double origine de sa philosophie se montre particulièrement dans son *Traité du Mérite et des Récompenses*. Beccaria et Romagnosi se proposent de réformer, au profit de la justice et de l'humanité, le droit pénal et toutes les autres branches de la législation. On sait quelle influence exerça le premier par son *Traité des délits et des peines*. Le second, moins connu à l'étranger et surtout en France, exerça dans son propre pays, par ses nombreux ouvrages et par son rôle personnel, une action plus durable et plus profonde.

Mais Romagnosi n'est pas seulement un jurisconsulte, c'est un philosophe qui, sans rompre ouvertement avec la tradition philosophique du XVIIIe siècle, travaille à la réformer et à lui donner plus de portée. Pour lui, les idées ne sont plus des sensations trans-

formées. Il reconnaît dans l'intelligence une faculté distincte de la sensibilité, bien qu'elle n'en soit pas indépendante. Seulement, il n'a pas le courage de lui laisser son nom. Il l'appelle le sens *logique* et lui donne pour fonction de fournir à notre esprit les notions générales et les idées dont se forment nos jugements. Cette timide et indécise revendication des droits de la pensée, en éloignant Romagnosi de l'école de Condillac, le rapproche de celle de Kant, mais jusqu'à une certaine limite, devant laquelle s'arrête sa logique ou son courage. Si l'intelligence est un sens, il est évident qu'elle n'est qu'une faculté propre à l'homme, inhérente à sa constitution et dont nous n'avons aucun motif d'affirmer la véracité absolue, la portée objective. Dès lors, la nature des choses est inaccessible à notre esprit; nous l'apercevons, non telle qu'elle est en elle-même, mais telle qu'elle est pour nous; l'univers n'est plus pour l'homme qu'un phénomène idéal. Nous ne sommes pas même sûrs de sa durée, quoiqu'il nous soit impossible de ne pas affirmer la constance et la généralité des lois qui le gouvernent. En un mot, Romagnosi se trouve sur la pente de l'idéalisme subjectif. Mais il n'ose pas la descendre tout à fait. Par une inconséquence injustifiable, et, dans tous les cas, non justifiée, il soutient qu'il existe un accord parfait entre les lois de notre intelligence et celles de l'univers, c'est-à-dire entre le monde de la conscience, le monde subjectif dont il nous est impossible, selon lui, de franchir les limites, et le monde objectif, qui est censé nous rester éter-

nellement inconnu. Cet accord si gratuitement supposé entre deux sortes de lois que nous sommes hors d'état de comparer entre elles, voilà ce que Romagnosi nous présente comme le but et le fondement de la morale. De là découlent, selon lui, tout à la fois, nos idées de devoir et de droit, les conditions de notre bonheur et les principes de la vertu; car être vertueux, c'est faire ce qu'il y a de plus utile pour nous et pour les autres. Nous voilà bien plus près du système utilitaire de Bentham que de la morale austère de Kant.

A peine ébranlée par Romagnosi, l'école philosophique qui avait subjugué le XVIIIe siècle fut attaquée en Italie avec autant de force que de franchise, et avec un succès incontesté par Galluppi. Ce n'est qu'en 1819, à l'âge de quarante neuf ans, qu'il se fit connaître pour la première fois, comme philosophe et comme écrivain, par les deux premiers volumes de son *Essai sur la critique de la connaissance*. L'ouvrage ne fut terminé qu'en 1832. Mais déjà tout l'effet que l'auteur pouvait désirer était produit par les deux premiers volumes. Ils avaient pris dans les écoles la place des *Eléments* de Gioia et de Genovesi et gagné l'esprit même des gens du monde, à plus forte raison avaient-ils excité l'attention de Rosmini et de Gioberti, qui renouvelaient alors avec éclat la philosophie italienne dans le nord de la péninsule, tandis que Galluppi s'efforçait de la régénérer dans le sud. A l'*Essai philosophique sur la critique de la connaissance* succédèrent bientôt les *Lettres sur les*

vicissitudes de la philosophie, depuis Descartes jusqu'à Kant, et les *Eléments de philosophie*. Quelques années après, de 1832 à 1840, l'auteur, nommé professeur de logique et de métaphysique à l'Université de Naples, publiait ses leçons sur les deux sciences qu'il était chargé d'enseigner. Il les compléta par la *Philosophie de la volonté*, et était occupé à écrire une *Histoire de la philosophie*, il en avait même déjà fait paraître le premier volume, lorsque la mort vint le surprendre au milieu de ses travaux, en 1846.

Galluppi s'est beaucoup inspiré de la *Critique de la raison pure* qui, de 1821 à 1822, était traduite en italien par Mantovani. Il lui emprunte son langage, ses distinctions les plus importantes, la différence qu'il établit, à tous les degrés de la pensée, entre les éléments que l'esprit puise dans son propre fonds et ceux qu'il emprunte à l'expérience; mais il n'accepte pas au nom de l'idéalisme ses conclusions sceptiques. Il les combat au contraire après avoir combattu par les principes d'où il les fait sortir les doctrines de Locke, de Hume et de Condillac. Il soutient contre lui l'existence objective de l'âme, de Dieu et de la matière. L'âme, selon lui, le moi, est connu immédiatement par la conscience, la matière ou le monde extérieur par la perception des sens; car la sensation n'est pas un fait purement subjectif, entièrement renfermée dans les limites de la conscience; toute sensation se rapporte au dehors et suppose une existence distincte de nous. Enfin, par le raisonnement, nous nous élevons à la connaissance de Dieu,

considéré comme la condition nécessaire, comme la condition suprême de l'âme, de la matière et de toute existence limitée et conditionnelle.

A la démonstration de ces vérités fondamentales Galluppi fait servir également l'observation psychologique et l'histoire de la philosophie, le témoignage de la conscience et celui des hommes qui ont fait de la conscience le sujet de leurs méditations et de leurs recherches. On voit que si Galluppi s'est en partie formé à l'école de Kant, il n'a pas subi à un moindre degré l'influence de M. Cousin, car ce sont les idées mêmes du fondateur de l'école éclectique que nous venons d'exposer. C'est aussi à M. Cousin que Galluppi emprunte la distinction de la connaissance primitive et de la connaissance réfléchie, la première où n'entre pas même un doute sur la valeur objective de nos facultés ou sur l'existence des choses que nous apercevons par elles, la seconde analytique, éloignée de son état naturel par le travail de l'homme et où les éléments primitivement réunis sont volontairement séparés et opposés les uns aux autres.

Cependant, il faut le reconnaître, ce n'est que dans le champ de l'expérience que Galluppi reconnaît la valeur objective de nos connaissances ou l'existence réelle des objets que nous connaissons. Par le champ de l'expérience il faut entendre l'expérience de la conscience aussi bien que celle des sens. C'est même de la certitude de la conscience ou du sentiment indestructible et irrésistible que nous avons de notre existence person-

nelle, qu'il fait dépendre, à l'exemple de M. Cousin et de Maine de Biran, toute autre certitude. Mais tout en admettant l'existence de Dieu, il soutient que nous ne pouvons rien savoir de l'universel et du nécessaire, « que tout ce qui est univer- « sel et nécessaire est subjectif, » c'est-à-dire une pure conception, un pur idéal de notre raison. Évidemment c'est trop ou trop peu. Si nous ne savons rien, absolument rien de l'universel et du nécessaire, il nous est impossible d'affirmer l'existence de Dieu, même si nous ajoutons que nous ignorons ses attributs. Sans attributs, Dieu, pour nous, n'existe véritablement pas. Dans le cas, au contraire, où l'idée de Dieu répond à un être réel, pourquoi limiter nos connaissances à la sphère de l'expérience?

A part cette inconséquence, facile à expliquer chez un esprit qui n'a jamais su s'affranchir complétement de la domination de Kant, Galluppi a enseigné à son pays une philosophie saine et élevée en y ajoutant une science jusque-là fort négligée en Italie comme en France, celle de l'histoire de la philosophie. Il a rendu à la raison, en la nommant par son nom et en la distinguant avec soin de la sensibilité, la place qui lui appartient dans notre vie intellectuelle et dans l'histoire générale de l'esprit humain. Enfin, dans un temps et dans un pays où régnait encore en souveraine la doctrine de l'intêret bien entendu et où l'honnête était confondu avec l'utile, il a enseigné le respect de la loi morale et a subordonné tous les motifs de nos actions à la règle suprême du devoir.

Le nom de Galluppi est resté très-respecté, mais il ne peut soutenir la comparaison avec le nom éclatant de Rosmini. Le premier nous représente en quelque sorte l'idéalisme naissant, ou, pour être plus juste envers le passé, renaissant en Italie et se dégageant avec peine, avec prudence, de la domination longtemps subie sans contrôle de l'école empirique. Le second c'est l'idéalisme, c'est la spéculation pure dans toute sa hardiesse et sa puissance. Né à Roveredo, dans le Tyrol italien, en 1797, d'une ancienne famille patricienne, élevé avec le plus grand soin par son père et par son oncle, tous les deux hommes d'esprit, de goût, de piété et de savoir, initié de bonne heure à la culture des arts aussi bien qu'à celle des lettres et des sciences, entré dans l'état ecclésiastique par une vocation irrésistible et devenu le fondateur d'un nouvel ordre religieux en même temps que d'une nouvelle philosophie, héritier d'un riche patrimoine qu'il consacra entièrement, ainsi que sa vie, à la propagation de ses idées et de sa foi, patriote italien à sa façon et toujours prêt à répondre à l'appel de son pays lorsqu'il croit reconnaître sa voix, Rosmini Serbati n'est pas seulement un écrivain et un penseur, c'est un homme d'action et de caractère ; ce n'est pas seulement un philosophe, c'est un apôtre qui veut régénérer l'Église par l'Église elle-même.

La philosophie, avec lui, reprend le caractère d'universalité que lui attribuaient les anciens ; elle est à la fois la science et la sagesse, elle commande à nos

actions comme à nos pensées. Considérée comme science, elle est nécessaire à toutes les autres, car c'est elle qui leur fournit leurs principes et leurs méthodes et qui les relie entre elles dans une synthèse supérieure. Ne reconnaissant d'autre autorité que celle de l'évidence et ne pouvant subsister que par la plus entière liberté de l'esprit, elle est cependant étroitement unie à la religion, puisqu'une vérité ne saurait en contredire une autre et qu'il nous est impossible de concevoir deux raisons qui se combattent et se détruisent, la raison divine et la raison humaine. A l'exemple de M. Cousin, dont il était le contemporain et avec lequel il était en relation, il pensait que la vraie philosophie est nécessairement d'accord avec la vraie théologie, et qu'il n'y a que la mauvaise philosophie et la mauvaise théologie qui se fassent la guerre.

On comprendra encore mieux, peut-être, l'idée que Rosmini se fait de la philosophie quand on saura que, pour lui, la philosophie est la science de l'être, et que l'être ne peut devenir l'objet d'une connaissance vraie que s'il est considéré sous le triple aspect de l'idéalité, de la réalité et de la moralité. Sans examiner ce que vaut cette définition en elle-même, on voit tout de suite quel savoir étendu et quelle variété de connaissances elle suppose. Elle oblige surtout celui qui l'accepte à une étude approfondie de tous les systèmes de philosophie. Embrassant tous les problèmes, elle ne permet pas qu'on néglige et encore moins qu'on ignore les différentes

façons dont ils ont pu être compris et résolus. Cette condition, qui lui est imposée par sa propre doctrine, Rosmini l'a parfaitement remplie. Aucun système important de l'antiquité ou des temps modernes, italien, français ou allemand, ne lui paraît étranger. Lui aussi, à l'exemple de Galluppi, que du reste il n'a connu qu'assez tard, il a beaucoup vécu avec Kant, mais sans lui sacrifier son indépendance. Il se sert de lui pour montrer le néant du sensualisme et du matérialisme, il le combat dès qu'il aperçoit les conséquences sceptiques de sa méthode et de ses principes. Il combat surtout les opinions qui régnaient alors en Italie, celles du P. Soave, de Gioia, de Romagnosi et de Mamiani lui-même, qui n'avait pas encore, à cette époque, trouvé sa véritable voie. Quant aux esprits dont il accepte ou subit à son insu l'ascendant, ce sont les Pères de l'Église, c'est Malebranche, dont la philosophie a conservé des partisans en Italie jusqu'au commencement du XIXe siècle, car le plus illustre d'entre eux, le cardinal Gerdil, n'est mort qu'en 1802. Mais nul autre philosophe n'a exercé sur Rosmini autant d'influence que Platon. Après l'avoir étudié pendant longtemps dans la traduction de Marsile Ficin, comprenant d'instinct combien ce langage était peu conforme à la mâle simplicité du génie antique, il n'eut point de repos qu'il ne fût parvenu à le comprendre dans le texte grec.

Rosmini, comme nous l'avons dit tout à l'heure, ne voulait pas seulement régénérer la philosophie, il voulait réformer l'Église par elle-même et la société

par l'Église. C'est à cette fin qu'il fonda, avec l'autorisation de Grégoire XVI, un nouvel ordre religieux, l'*Institut de la Charité*. Il y admit également des laïques et des ecclésiastiques, les premiers recevant le nom de *Frères*, et les seconds celui de *Prêtres de la Charité*. Aux uns et aux autres était proposé le même but : le perfectionnement de soi-même et la charité envers les autres. C'était unir ensemble l'esprit de l'Évangile et celui de la philosophie platonicienne, ou, pour mieux dire, de toutes les grandes philosophies de l'antiquité. La règle imposée par Rosmini à la nouvelle congrégation est parfaitement d'accord avec cette haute et généreuse pensée. Point de minutieuses pratiques comme celles qui sont en usage dans les autres communautés religieuses. Les frères et les prêtres de la charité doivent accomplir la tâche à laquelle ils se sont consacrés par le ministère religieux, par l'enseignement et par le soin des pauvres. Ils sont obligés de s'y préparer par l'étude, la science, la philosophie, le recueillement, la méditation et la prière. Ils sont appelés dans les intentions du fondateur à former à la fois une école de philosophie, une association bienfaisante et une pépinière ecclésiastique capable de répondre aux besoins des temps nouveaux. La plus grande réserve leur est commandée en même temps que la plus grande ferveur. Il faut qu'ils évitent scrupuleusement d'être soupçonnés de ces vues dominatrices et ambitieuses qu'à tort ou à raison l'on a souvent reprochées à l'Église, et particulièrement à certaines congrégations monastiques.

Rien de plus opposé que ces maximes et ces préceptes à l'esprit et à la règle de la Société de Jésus. Aussi l'institut de la Charité était-il à peine né que les jésuites déployèrent toute leur activité et leur habileté proverbiale pour exciter contre lui la malveillance du pouvoir et la défiance des familles. Ils y réussirent si bien dans l'ancien royaume lombard-vénitien, que Rosmini et son ordre furent obligés de demander un asile au Piémont, un peu moins intolérant, un peu moins abandonné aux disciples de Loyola que les possessions italiennes de l'Autriche. Il est à remarquer cependant que, même après avoir été soustrait à cette persécution imméritée, l'institut de Rosmini n'a pas répondu aux espérances qu'on semblait être autorisé à fonder sur lui. La place qu'il a prise jusqu'ici dans les écoles italiennes et dans le clergé italien est honorable mais secondaire. Cet insuccès est-il dû uniquement, comme le suppose M. Ferri, à l'affaiblissement de l'esprit monastique? Nous ne le pensons pas, mais nous croyons qu'il s'explique en grande partie par la règle même de l'institut de la Charité. L'esprit monastique et l'esprit philosophique sont tellement différents l'un de l'autre qu'on ne peut essayer de les unir ensemble sans les énerver et sans les dénaturer tous les deux. Alors, au lieu de la perfection qu'on se flattait de réaliser par cette association impossible, on ne rencontre que des intelligences médiocres et complétement dépourvues de caractère. C'est ce que paraît avoir compris le pape Grégoire XVI, lorsqu'il poussa

Rosmini, qu'il connaissait depuis longtemps et à qui il voulait beaucoup de bien, à laisser la théologie et les matières religieuses pour se consacrer tout entier à l'achèvement et à la publication de son système philosophique. Aussi peut-on dire que c'est, en quelque sorte, sous les auspices de ce pontife, que Rosmini fit paraître à Rome son principal ouvrage, celui qui contient tous les principes de son système, et dont les autres ne sont que des développements partiels : *Le nouvel essai sur l'origine des idées* [1].

Nous ferons connaître bientôt la philosophie de Rosmini ; nous examinerons à quel point cette doctrine, accueillie avec enthousiasme dans les universités italiennes, enseignée officiellement dans les séminaires et les écoles ecclésiastiques, méritait d'être dénoncée par les jésuites comme un système impie, inconciliable avec toute morale et avec toute religion, à plus forte raison avec le dogme catholique. En ce moment, nous avons encore à signaler dans Rosmini un réformateur religieux et un patriote italien.

Les sages conseils de Grégoire XVI ne l'empêchèrent pas de publier un petit écrit sur des matières qu'un ecclésiastique ne peut aborder qu'avec un extrême danger ; c'est celui qui a pour titre : *Les cinq plaies de la Sainte Église* [2]. Si l'Église a perdu l'immense et légitime ascendant qu'elle exerçait autrefois

[1] Rome, 1830 ; 3 vol. in-8°. Ce livre compte jusqu'à cinq éditions, dont la dernière a paru à Turin, en 1855.
[2] Un petit volume, 1848 : la préface porte la date de 1832.

sur la société chrétienne, cela tient, selon Rosmini, aux causes suivantes, qu'il appelle des plaies : 1° à l'absence de communications spirituelles entre le clergé et le peuple, fatalement isolés l'un de l'autre par l'emploi d'une langue morte, par l'usage du latin dans les prières ; 2° à l'ignorance du bas clergé ; 3° au manque de relations et d'union entre les évêques ; 4° à l'intervention du pouvoir laïque dans leur nomination ; 5° à l'immixtion du pouvoir laïque dans la gestion des biens ecclésiastiques. Ce n'est pas impunément, on peut le croire, qu'un prêtre osait accuser le clergé d'ignorance et proposer, dans la célébration des cérémonies religieuses, la substitution de la langue vulgaire à la langue sacrée de l'Église. L'ouvrage fut condamné par un décret de la Congrégation de l'index daté du 12 août 1849.

Dans le même décret se trouve comprise la condamnation d'un écrit politique de Rosmini : *La Constitution selon la justice sociale* [1]. C'est là que le philosophe italien expose les idées, d'ailleurs très-modérées et très-générales, dont il souhaite la réalisation dans les institutions politiques de son pays. Il voudrait que l'on pût concilier ensemble le principe de liberté et le principe d'autorité, qu'une monarchie tempérée prît la place de la monarchie absolue et qu'on restât également éloigné du despotisme et de l'esprit révolutionnaire. Il voudrait aussi qu'on trouvât quelque moyen de délivrer l'Italie de la domination étrangère.

[1] Un petit volume, Florence, 1848.

Rosmini ne se contenta pas d'écrire sur ces matières, il essaya de concourir de sa personne au triomphe de ses opinions patriotiques. En 1848, il accepta de Gioberti, alors premier ministre de Charles-Albert, une mission diplomatique auprès de Pie IX. Il s'agissait d'obtenir du pape ces trois choses : 1° qu'il se joignît au roi de Sardaigne pour faire la guerre à l'Autriche : 2° qu'il consentît à devenir le président d'une ligue ou confédération italienne composée provisoirement des États romains, du Piémont et de la Toscane ; 3° qu'il acceptât en principe un concordat qui consacrerait autant que possible l'indépendance réciproque de l'État et de l'Église, ou, selon la formule employée plus tard par M. de Cavour, qui aurait pour effet de constituer l'Église libre dans l'État libre. Ces propositions s'accordaient trop bien avec les idées personnelles de Rosmini pour qu'il ne mît pas la plus grande ardeur à les défendre. Mais que pouvait-il contre la force des événements ? L'assassinat de M. Rossi, la fuite du pape à Gaëte et la chûte de la république romaine furent suivis d'une réaction aux yeux de laquelle les vues de Gioberti et de Rosmini passèrent pour criminelles et impies. Le premier fut obligé de chercher un refuge à l'étranger ; le second, à qui Grégoire XVI avait promis la dignité de cardinal, ne tarda pas à tomber en disgrâce, et comme nous le disions tout à l'heure, à être frappé dans ses ouvrages d'une double coudamnation. Rosmini mourut dans sa maison de Stresa, sur le lac Majeur, le 1er juillet 1855.

II

Si l'on songe que les œuvres de Rosmini ne forment pas moins de 27 à 28 volumes, on comprendra qu'il n'est pas facile de résumer son système dans l'espace de quelques pages. C'est pourtant ce que nous allons essayer en nous attachant à ce qu'il y a de plus essentiel et de plus original, ou si l'on veut, de plus personnel dans les spéculations philosophiques du prêtre italien.

Prenant résolument le contre-pied des philosophes de l'école de Locke et de Condillac, qui font dériver toutes nos connaissances de l'expérience sensible et nous montrent dans les idées elles-mêmes, si abstraites et si générales qu'elles puissent être, des sensations transformées, Rosmini soutient que sans l'idée ou l'universel aucune de nos connaissances n'est possible, aucune expérience ne peut se former, que c'est l'idée qui rend présents à notre esprit tous les objets avec lesquels nous sommes en rapport, aussi bien les objets particuliers, les êtres finis et concrets que l'être infini et le monde idéal. Sans l'idée, rien n'est intelligible pour nous, et, par conquent, rien pour nous n'existe, car nous ne pouvons affirmer l'existence que des objets accessibles à notre intelligence. L'idée est donc à la fois le fondement de la science et celui de la réalité. Elle est aussi le fon-

ment de la moralité, puisque la perfection des êtres consiste à ressembler à leur idée.

Que l'on passe en revue tous les jugements que notre esprit est capable de former, on n'en trouvera pas un seul qui ne suppose un élément universel, c'est-à-dire une idée. Un jugement quel qu'il soit contient de toute nécessité un sujet et un attribut, un sujet et un prédicat. Or, un attribut, un prédicat n'appartient pas uniquement à un seul sujet. Avant d'avoir reçu l'application que nous en faisons dans tel ou tel jugement, il pouvait en recevoir une infinité d'autres. Donc un attribut nous représente une idée universelle, ou simplement une idée, puisque toute représentation d'un objet particulier rentre dans la catégorie des sensations ou des images. D'où nous viennent nos idées ?

Ce n'est point de l'abstraction, quoi qu'en aient dit les adversaires de l'idéalisme. L'abstraction sépare nos idées de tous les éléments particuliers et sensibles, elle constate leur présence, elle nous aide à les reconnaître et à les observer, elle ne les crée pas.

Si nos idées ne viennent pas de l'abstraction, elles vennent moins encore de la sensation. La sensation, se rapportant uniquement à des phénomènes particuliers et transitoires, à des *accidents*, comme on disait dans la langue de la scholastique, ne peut pas même nous donner la connaissance d'un être particulier ; car dans une pareille connaissance entrent les idées de l'être et de la substance, l'une et l'autre absolument étrangères à la sensation.

Quand à la réflexion, il est étrange que Locke ait pu la considérer comme une source distincte de nos idées. On peut lui appliquer ce qui a été dit tout à l'heure de l'abstraction. Elle constate, elle éclaire les idées que nous avions déjà, elle ne peut nous en donner que nous n'avions pas. Si la réflexion, comme semble le supposer l'auteur de *l'Essai sur l'entendement humain*, se renferme dans les limites de la sensation, elle est stérile et impuissante comme la sensation elle-même.

Nos idées, toutes celles de nos idées qui méritent cette désignation, ne seraient-elles en réalité que des signes, que des noms communs sous lesquels nous comprenons des objets semblables? Adam Smith et Dugald Stewart ont soutenu cette opinion aussi bien que les disciples de Locke et de Condillac. Mais c'est une erreur qui renferme en elle-même sa condamnation. Qu'est-ce que la similitude de deux ou plusieurs objets particuliers, si non l'élément par lequel ils se confondent les uns avec les autres ou l'élément universel qui se manifeste dans chacun d'eux? Comment nous assurer qu'ils se ressemblent, comment serions-nous capables de la comparaison qui établit cette ressemblance, sans un type commun, sans une commune nature qui, existant dans notre esprit, se reconnaît dans les choses? Ce ne sont pas les idées universelles qu'on ramène à des noms communs, ce sont les noms communs qui nous forcent à admettre des idées universelles.

C'est ainsi que Rosmini croit répondre aux objec-

tions que pourraient élever contre le principe fondamental de sa propre doctrine les disciples de Locke, de Condillac et de l'école écossaise. Après avoir combattu les philosophes qui nient plus ou moins directement l'existence des idées, entendues dans le sens de l'idéalisme, il se tourne contre ceux qui, tout en les admettant, en ont méconnu la nature et la portée. Ce reproche s'adresse à Platon, à Aristote, à Leibniz, à Reid et à Kant.

Platon, en recherchant la raison de chacun de nos jugements en particulier au lieu de se borner à celle du jugement en général, a multiplié inutilement les types de vérité qui sont dans notre esprit, ou les idées universelles et nécessaires. Il a commis deux autres erreurs en regardant ces idées comme innées, dans le sens propre du mot, et en se figurant que la réminiscence, sans l'intervention active de la pensée, suffit pour les mettre en lumière.

Aristote a évité ces fautes, qu'il révèle avec une rare pénétration dans le système de son maître; mais il en est d'autres, non moins graves, dont il n'a point su se préserver. Reconnaissant l'existence des vérités premières, des concepts universels, qu'il distingue avec soin des vérités dérivées et des perceptions particulières, il est plein d'obscurité et de contradictions aussitôt qu'il en veut expliquer l'origine. Tantôt l'universel est pour lui quelque chose de réel, objet propre de l'intelligence, qui, elle-même, sous le nom d'intellect actif, est absolument différente de la sensibilité. Tantôt il semble croire

que l'universel est contenu primitivement dans la sensation et n'est que la sensation elle-même réduite à certains éléments généraux et abstraits. Enfin, de certains passages de ses écrits il serait facile de conclure que l'universel n'est à ses yeux que la forme de l'intelligence et que l'intelligence impose sa forme à tout ce qu'elle perçoit [1].

Leibniz, par ses qualités comme par ses défauts, tient à la fois de Platon et d'Aristote. Le premier vice de son système est de ne pas considérer en elle-même l'origine de nos connaissances, mais de la faire sortir, en quelque sorte, d'une théorie générale de l'univers. Embrassant d'un même coup d'œil l'univers et l'homme, il n'a pas apporté assez de précision dans l'analyse de la pensée. Comme Platon, il admet plus de vérités premières, plus d'idées universelles qu'il n'en faut à l'intelligence pour former tous ses jugements. Comme Aristote, il a le tort de ne pas établir une ligne de démarcation assez nette entre les sensations et les idées ; mais au lieu d'abaisser les idées au rang des sensations, ainsi que cela arrive quelquefois au philosophe grec, ce sont les sensations qu'il élève au rang des idées. Enfin, il semble accepter l'hypothèse platonicienne de la réminiscence et il donne au pressentiment une importance et une autorité qui ne lui appartiennent à aucun titre dans la spéculation philosophique.

Rosmini, on le conçoit, s'arrête moins longtemps

[1] *Nouvel essai sur l'origine des idées*, traduit en français par M. l'abbé André, Paris 1864, tome Ier, p. 183 et suiv.

à Reid qu'à ses illustres devanciers, même si l'on comprend parmi eux Locke. Selon Reid, le jugement n'est pas un fait dont il faille chercher l'origine dans un fait antérieur et plus général. Il se suffit à lui-même, car il y a des jugements primitifs et naturels qui précèdent toute autre opération de notre intelligence et que toutes ces opérations supposent. Mais un jugement quel qu'il soit, est formé de plusieurs éléments qui existent nécessairement avant lui ; donc il y a quelque chose de plus primitif que le jugement primitif. Comment admettre d'ailleurs qu'on porte un jugement sur un objet dont on n'a absolument aucune idée ? Comment pourrions-nous affirmer qu'un objet quelconque existe si nous n'avions d'abord l'idée d'existence ? Reid ne nous rend compte ni de cette idée ni d'aucune autre [1].

C'est dans la critique du système de Kant ou dans la critique de la *Critique de la raison pure* que l'auteur du *Nouvel essai sur l'origine des idées* laisse apercevoir toute la subtilité et toute la sagacité de son esprit. Ses objections portent successivement sur trois points qui peuvent être considérés comme les points capitaux de la métaphysique kantienne : 1° L'idée que se fait Kant du jugement et sa croyance à l'existence de jugements synthétiques *a priori* ; 2° sa classification des catégories ; 3° son idéalisme subjectif.

S'il était vrai que les principes sur lesquels repo-

[1] *Nouvel essai sur l'origine des idées*, traduction française, p. 68 et suiv.

sent toute certitude et toute connaissance pussent se réduire à des jugements que la pensée tire de son propre fonds et dont elle emprunte à elle-même tous les éléments, il faudrait en conclure que notre pensée est la seule chose dont nous soyons absolument assurés et qu'elle est renfermée dans les limites de sa propre activité comme dans une prison sans issue. L'idéalisme subjectif serait en grande partie démontré. Ce sont précisément des jugements de cette espèce que Kant reconnaît et analyse minutieusement sous le nom de jugements synthétiques *a priori*. La dialectique de Rosmini entreprend de détruire cette première assise de sa doctrine, et il l'attaque par des moyens qui n'appartiennent qu'à lui et auxquels M. Ferri, malgré sa prédilection pour les penseurs de son pays, n'a pas rendu pleine justice. Selon Rosmini, il y a dans tous nos jugements quelque chose d'absolu et d'universel, à savoir : l'idée de l'être, et cette idée, unie par la sensation ou par la conscience à un être défini, acquiert par là même la réalité qu'on lui conteste, puisqu'elle cesse d'être une idée pure pour devenir un objet d'expérience.

Passant de la théorie du jugement à celle des catégories, Rosmini fait ressortir avec un rare bon sens tout ce qu'il y a d'arbitraire et d'artificiel dans ces quatre triades des catégories kantiennes, rangées symétriquement sous quatre chefs de colonne et complétées, d'une part, par la triade supérieure des idées de la raison pure, de l'autre, par ces prétendues

formes de la sensibilité qui n'appartiendraient ni à la sensibilité ni à l'intelligence. C'est l'honneur de Rosmini d'avoir bouleversé de fond en comble cet échiquier métaphysique auquel, malgré le respect superstitieux qu'il a inspiré pendant longtemps et qu'il obtient encore aujourd'hui, la scolastique n'a rien à envier.

Enfin, pour faire justice de l'idéalisme subjectif de Kant, idéalisme incomplet et mutilé qui n'embrasse qu'une partie des conditions de la connaissance, il suffit de considérer quelle est la proposition générale à laquelle peut se ramener tout le système. « Selon Kant, toutes les choses ou du moins la plupart des choses ne sont pas simplement connues par la perception, elles sont aussi créées par elle. D'où il conclue que les conditions qu'elles exigent pour exister et pour être perçues doivent être les mêmes. Or, le le fait est que nous ne pouvons rien sur les choses, mais par l'action de les percevoir nous y ajoutons seulement ce qui les rend objets de notre esprit [1]. Cette remarque si simple en apparence, est extrêmement profonde, et Rosmini lui donne toute sa valeur en montrant qu'il n'y a pas une seule de nos facultés qui ne suppose quelque chose d'antérieur ou de supérieur à elle-même, en tout cas, quelque chose d'autre que nos sensations et nos idées. C'est assez pour nous préserver de l'erreur de Kant qui, selon les expressions parfaitement justes de Rosmini, « a

[1] *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, traduction française, p. 289.

fait de l'univers entier une production de l'entendement humain et de la sensibilité humaine, l'une fournissant la *forme* et l'autre la *matière* [1]. » Malgré les reproches que mérite sa doctrine, Kant, si nous en croyons le philosophe italien, n'en est pas moins digne de la reconnaissance de tous les esprits capables de le comprendre, pour les services qu'il a rendus à la saine métaphysique en distinguant, avec une rigueur auparavant inconnue, la partie formelle et la partie matérielle de la connaissance, ou le rôle de la pensée pure et celui de l'expérience et de la sensation.

Nous aurions craint de donner une idée très-imparfaite de l'esprit et de la méthode philosophique de Rosmini, si nous n'avions montré par quelques exemples comment l'exposition et la démonstration de son propre système sont étroitement liées à l'histoire et à la critique des systèmes antérieurs. Voici maintenant de quelle manière il résout à son tour le problème important de l'origine des idées.

Il y a dans notre esprit une idée qui domine toutes les autres et qui en est le fond commun, car aucune ne peut être conçue, aucune n'est intelligible sans elle, tandis qu'elle est intelligible par elle-même et se suffit à elle-même : c'est l'idée de l'être.

L'idée de l'être, prise dans son universalité, ce n'est pas celle de tel ou tel être, ce n'est pas celle d'un être déterminé ou même d'un être conçu comme

[1] *Nouvel Essai sur l'origine des idées*, traduction française, p. 285.

actuellement existant, c'est celle d'un être possible car l'existence actuelle est une détermination dont je puis faire abstration, que j'ai la faculté de supprimer par la pensée. Or, lorsque de l'idée de l'être on a retranché l'existence, il ne reste plus que l'être possible.

L'idée de l'être possible, ou simplement l'idée de l'être est une idée objective, car elle nous fait concevoir l'être en soi, l'être absolu et non l'être limité par un rapport quelconque, soit celui qu'il a avec nous, soit celui qu'il a avec le monde sensible. Mais en même temps que l'idée de l'être est une idée objective, elle contient en elle l'essence de toute idéalité car elle diffère des objets qui tombent sous nos sens ou sous notre conscience, comme le possible diffère du réel.

Différente des objets que nous embrassons à l'aide de ces deux facultés, elle est supérieure à ces facultés elles-mêmes et ne saurait, par conséquent, venir de l'expérience. Les caractères que nous sommes forcés de lui reconnaître, l'universalité, l'éternité, l'indivisibilité, la nécessité, la placent aussi loin de conscience et du sentiment de notre existence personnelle, que de la sensation et de la perception des choses sensibles. Une telle idée ne peut-être considérée comme la création de l'homme, car l'homme ne crée pas l'universel et le nécessaire. Pour la même raison, il est impossible d'y voir une création de Dieu, ce qui est créé ne pouvant passer pour éternel. Il faut donc admettre qu'elle est innée en nous, qu'elle

est innée chez tous les êtres intelligents. Mais il faut, pour l'apercevoir, un effort d'attention dont tous ne sont pas capables et qui réclame le concours du temps. C'est l'innéité entendue à la façon de Leibniz, c'est l'idée dépourvue de la clarté de la conscience.

Mais si l'idée de l'être est innée en nous et constitue, comme nous le disions tout à l'heure, le fond identique de notre intelligence, les modes de l'être, la connaissance des êtres particuliers et définis, ne nous est donnée que par l'expérience. L'expérience, selon Rosmini, se forme par l'application de l'idée générale de l'être, de l'être possible, à une sensation déterminée. Le possible, encore une fois, c'est l'idéal, et le sensible, c'est le réel. De sorte que si nous étions réduits à l'intelligence pure, sans la sensation et le sentiment, en un mot, sans l'expérience, nous serions enfermés dans le domaine du possible, le monde réel nous échapperait entièrement, nous ne connaîtrions aucun des êtres dont l'univers est formé. Loin donc de repousser l'expérience, l'idéalisme de Rosmini l'appelle, nous allions dire la flatte, lui fait la part aussi grande qu'elle puisse le désirer, pourvu qu'elle suive sa bannière.

Mais entre ces deux extrêmes : l'idée de l'être universel ou de l'être possible et les êtres particuliers, réels, que nous percevons à l'aide de la sensation, il y a les types, les idées modèles qui nous représentent les objets de notre connaissance dans la totalité de leurs attributs, ou dans leur perfection. Il n'y a, pour les êtres d'une certaine classe, qu'une seule

manière d'être parfaits, et cet état trouve son expression dans l'idée d'espèce, qui nous est donnée dans la perception même; car les qualités d'un objet apparaissent à notre esprit avant ses défauts, qui n'en sont que la négation. Les défauts ne pouvant être constatés que par la comparaison, il en résulte que les qualités sont aperçues d'une manière immédiate. C'est ainsi que Rosmini, en même temps qu'il incline d'un côté vers Aristote, la plus haute personnification de l'école expérimentale, se rattache d'un autre côté à Platon en relevant dans son système, entre le possible et le réel, l'idéal proprement dit ou les idées archétypes d'après lesquels ont été formés et sur lesquels doivent se régler tous les êtres.

L'idéal et le réel ne sont que deux manières différentes d'envisager les choses, ou deux aspects différents de l'existence. La raison, qui ne trouve le repos et une satisfaction complète que dans l'unité, et qui ne trouve l'unité que dans l'absolu; la raison ne peut concevoir qu'ils restent séparés l'un de l'autre; elle est donc conduite à les réunir dans une existence supérieure qui est la condition inconditionnelle de tous les deux. L'idée de Dieu, selon Rosmini, est le résultat d'une sorte *d'intégration* par laquelle nous complétons la connaissance que nous avons de l'idéal et du réel et affirmons l'identité de leur essence. L'idée de Dieu, considérée en elle même, n'est donc pas une idée innée; elle est le résultat de la réflexion et du raisonnement.

De l'universalité des choses et de l'existence de Dieu nous arrivons à l'âme humaine, sur laquelle Rosmini s'est fait une doctrine toute personnelle, bien que par certains points de détail il se rapproche de ses devanciers et de ses contemporains.

De même qu'il y a une idée à laquelle se ramènent et d'où dérivent toutes les autres, il y a, selon lui, un sentiment de nous-mêmes, un *sentiment fondamental* essentiellement distinct de la conscience et dont nos sensations, quelles qu'elles soient, ne sont que des modifications particulières. Comment ce sentiment, qui n'est pas seulement distinct de la conscience, mais qui lui est étranger et échappe à son témoignage, peut-il être accepté comme un fait réel? La conscience, répond Rosmini, n'aperçoit pas davantage la sensation que nous fait éprouver la pression de l'air sur nos organes, et cependant nous nous gardons bien de la révoquer en doute. Nous n'avons pas plus de motifs pour contester ce sentiment général, sans lequel il n'y a plus d'analogie entre la sensibilité et l'intelligence et nous n'apercevons plus rien de commun entre nos différentes sensations.

Outre le sentiment général de notre moi, nous avons un double sentiment de notre corps : l'un se rapporte à notre corps intérieur et subjectif, l'autre à notre corps extérieur ou *extra-subjectif*. Par le premier, notre corps nous apparaît comme une chose étendue, sans doute, mais sans bornes précises, sans caractère déterminé, de manière à nous permettre de la considérer comme une extension de

notre personne, comme un *co-sujet*. Par le second, au contraire, notre corps est rigoureusement circonscrit dans certaines limites, et il a sa forme propre qui, le mettant en opposition avec le moi, lui vaut la qualification de non-moi. Cependant l'idée que nous nous faisons de notre corps et des corps en général n'est complète que du moment où il nous apparaît comme une résistance opposée à notre activité, ou comme une force étrangère résistant à la force de notre volonté. Sur ce point particulier, comme le remarque avec raison M. Ferri, Rosmini se rencontre avec Maine de Biran qu'il pouvait fort bien connaître par les œuvres de M. Cousin. Pour le philosophe italien comme pour le philosophe français, l'activité est le fond général de notre être, et celui de chacune de nos facultés considérée séparément; sans l'activité, sans l'action, sans l'effort, comme disait Maine de Biran, l'âme n'existe pas et se trouve réduite à l'état d'une pure abstraction.

Mais l'âme n'est pas seulement le principe de la volonté, de la sensibilité et de l'intelligence, elle est le principe de la vie, et, comme la vie ne peut se manifester sans le corps, on peut dire que le corps est la limite de l'âme. L'âme a donc le sentiment du corps, et ce sentiment comprend celui de notre structure matérielle, de notre système organique et de ses relations immédiates avec l'âme. La psychologie et la physiologie se trouvent ainsi mises en rapport l'une avec l'autre par une faculté qui leur est commune et

qui peut servir à les compléter toutes deux. Cette faculté ou, pour lui laisser son vrai nom, ce sentiment, en même temps qu'il appartient à l'âme, préside aux principales fonctions du corps, à sa nutrition, à son organisation et à sa conservation. Il se manifeste sous deux formes, qui sont *l'instinct vital* et *l'instinct sensuel*. L'instinct sensuel, principe d'action et d'expansion, devient facilement, quand il ne rencontre pas de résistance, une source de déréglements et un noyau de forces perturbatrices. L'instinct vital, au contraire, est un principe d'ordre et d'harmonie, une source de forces médicatrices, car sa tâche est de veiller à la conservation de l'organisme et d'y rétablir, quand il est troublé, l'équilibre des fonctions. Dans ces deux instincts se résume pour Rosmini l'intervention de l'âme dans les phénomènes de l'organisation et de la vie ; il ne lui reconnaît pas avec Van Helmont et avec Stahl, le pouvoir de se créer son corps. Aussi récuse-t-il la qualification d'animiste, malgré la part considérable qu'il fait à l'animisme.

Cette théorie du corps de l'homme n'est, dans ses traits essentiels, qu'une application ou un corollaire des idées de Rosmini sur le corps en général ou sur la matière. Il distingue dans la matière deux choses très-différentes : une force réelle, un principe actif dont nous éprouvons les effets, qui se manifeste à nous par la sensation; et une simple forme, l'étendue ou l'espace, qui est le terme de notre sensibilité ou de l'action exercée sur elle par la cause étrangère

dont nous venons de parler. L'espace, dans le système de Rosmini comme dans celui de Kant, n'est donc pas autre chose qu'une forme de notre sensibilité ; mais cette forme répond à quelque chose de réel, à quelque chose qui existe hors de nous, à la force qui est le principe effectif de la matière et dont la sensation nous atteste la présence. Il résulte de là que la sensibilité et la matière sont deux termes corrélatifs dont l'un ne peut se concevoir sans l'autre. Le *senti*, pour nous servir des expressions de Rosmini, supposant de toute nécessité le *sentant*, partout où l'on rencontre le premier, on est forcé d'affirmer l'existence du second ; ce qui revient à dire que la sensibilité est inséparable de la matière ou que toute matière est sensible. Cette vie latente de la nature, qu'il faut étendre jusqu'aux minéraux, n'est pas toujours facile à apercevoir ; mais par moments, lorsqu'elle rencontre des circonstances favorables, elle se réveille et se manifeste par des effets inattendus, en créant des organisations. C'est ainsi que s'expliquent les générations spontanées.

M. Ferri a raison, cette doctrine vient en droite ligne de Campanella. Selon l'auteur de la *Cité du Soleil*, tous les corps sont doués de sensibilité et, par conséquent, de perception, de mémoire, de raison, parce que la raison n'est, en définitive, qu'un sens et l'âme raisonnable un mode déterminé de l'âme sensitive. Les plantes, les pierres et jusqu'aux cadavres, ajoute le moine calabrais, possèdent en germe toutes les facultés que l'homme, dans son orgueil, reven-

dique pour lui seul[1]. Mais Campenella à certains moments, par exemple, lorsqu'il soutient que l'âme émane de Dieu comme la lumière émane du soleil[2], Campanella ne recule pas devant le panthéisme, tandis que Rosmini le répudie de toutes ses forces. Il n'en est pas moins vrai que rien n'est plus obscur que les rapports qu'il établit entre Dieu et le monde.

Après qu'il nous a représenté Dieu comme l'être universel et nécessaire et comme la synthèse de l'idéal et du réel; après qu'il nous a appris qu'il est dans tous les êtres particuliers dont nous avons connaissance, l'être initial, c'est-à-dire leur premier commencement ou le minimum d'être contenu dans chacun d'eux, et l'être virtuel ou le principe de leur développement et de leur perfection, on se demande ce qu'il laisse en propre, soit à la nature divine, soit à celle des choses finies et périssables. C'est en vain que, par une opération qu'il appelle l'abstraction divine, Rosmini cherche à sauver l'existence des êtres particuliers, réduits par son système à n'être que des *termes* ou des modes de l'être universel, une opération aussi mystérieuse nous est absolument incompréhensible et ne fait qu'ajouter à la difficulté qu'il s'agit de résoudre.

Il est vrai qu'à l'abstraction vient se joindre l'imagination divine, imagination toute-puissante qui, par cela seul qu'elle se représente les diverses formes des êtres finis, leur donne une existence distincte d'elle-

[1] *De sensu rerum*, liv. II, ch. XI et XXV.
[2] *Ibid.*, ch. XXVIII.

même et de l'être universel. Quant à la création, nous voulons dire l'acte créateur, c'est une dialectique, la dialectique divine, qui consiste à reproduire dans le temps et dans l'espace, la synthèse de toutes les formes de l'être déjà présente, et présente de toute éternité à la pensée divine, où elle représente le modèle, l'exemplaire du monde. Mais la dialectique divine ne devient féconde que par l'impulsion qu'elle reçoit de l'amour. Comment l'amour vient-il se joindre à la dialectique? Comment l'amour et la dialectique, en se confondant, donnent-ils naissance à l'acte libre de la création? C'est ce que Rosmini ne nous explique pas, ou du moins c'est un point sur lequel son interprète garde le silence.

Il n'est pas moins étrange de voir Rosmini, outre l'amour, attribuer à Dieu le sentiment. Le sentiment de Dieu, infini comme lui, répond à l'espace infini, qui est en Dieu et fait partie de son essence. Mais si l'espace est en Dieu, le monde qui est dans l'espace, se trouve donc également compris dans l'essence divine. Alors que devient le dogme de la création *ex nihilo?* Qu'est-ce qui distingue l'existence de Dieu de celle de l'homme et de la nature?

Nous nous arrêterons moins longtemps à la morale de Rosmini qu'à sa psychologie et à sa métaphysique; car, en dépit de l'appareil scolastique dont il l'a entourée et des sciences plus ou moins imaginaires dont il la déclare inséparable, cette morale est au fond la même que celle de Kant et se divise de la même manière. La seule différence importante qu'on puisse

signaler en cette matière entre le philosophe italien et le philosophe allemand, c'est que le premier fait une plus grande place au sentiment ou à l'amour. Il croit que la volonté, pour se plier à la règle du devoir, a besoin d'y être inclinée par le sentiment et n'agit que sous l'impulsion qu'elle en reçoit. Mais le sentiment lui-même dépend en grande partie de l'estime que nous faisons des choses ou des jugements que nous portons sur elles en les considérant dans leurs rapports avec la vie pratique. Enfin, ces jugements sont en grande partie l'œuvre de la volonté, car c'est elle qui les précipite ou les suspend, qui les soustrait ou les soumet au contrôle de la réflexion; d'où il résulte que nous sommes responsables de nos jugements comme de nos actions, et que notre premier devoir, ou le premier degré de la moralité humaine est la recherche active de la vérité et la haine de l'erreur et du mensonge. C'est la proposition de Platon retournée. Platon faisait de la vertu une partie de la science : Rosimini fait de la science une partie de la vertu. L'erreur est aussi grande d'un côté que de l'autre.

Le droit naturel ou la philosophie du droit n'étant qu'une dépendance de la morale, on ne sera pas surpris que dans cette branche des sciences philosophiques, à laquelle il a consacré deux énormes volumes [1], Rosmini ait encore suivi de près les traces de Kant. Mais en empruntant au philosophe allemand

[1] *Philosophie du droit*, 2 volumes in-8°, Milan. 1841.

la plupart de ses principes, il en fait sortir des conséquences toutes différentes, on peut même ajouter qui les renversent et les détruisent. On a pu faire à Rosmini la réputation et lui-même a pu laisser voir les sentiments d'un patriote italien ; mais rien n'est moins libéral que sa doctrine en matière de droit civil et de droit politique. Il ressemble en cela à saint Thomas d'Aquin et à François de Suarès, très-généreux l'un et l'autre ou, comme on dirait aujourd'hui, très-libéraux tant qu'ils restent dans les abstractions et les généralités ou dans la métaphysique du droit, apologistes de l'intolérance, de la persécution et des iniquités les plus injustifiables dès qu'ils exposent leurs idées sur le gouvernement de la société.

C'est ainsi que Rosmini, après avoir réclamé pour la philosophie, c'est-à-dire pour la pensée humaine dans sa généralité, la plus complète indépendance, se refuse à admettre le plus sacré et le plus inviolable de nos droits, la liberté de conscience. Il permet à l'Église l'emploi de la force, sinon pour établir, du moins pour conserver sa domination et pour empêcher l'abandon ou l'altération de ses dogmes. En d'autres termes, nul ne sera contraint à entrer dans la communion des fidèles, mais nul n'en pourra sortir.

Dans un autre ordre d'idées, commençant par mettre le droit au-dessus du fait, il finit par le confondre avec lui en le subordonnant entièrement à la tradition historique. Il arrive de cette façon, malgré ses grandes maximes sur la dignité et la liberté mo-

rale de l'homme, à se faire l'apologiste du servage et du vieux droit féodal, à confondre la propriété des personnes nées sur une terre seigneuriale avec celle de la terre elle-même, sans autre garantie accordée au serf contre l'arbitraire que la conscience du seigneur.

L'État, selon Rosmini, ne peut rien changer à cet ordre de choses, dont il croit trouver le fondement dans la nature ou dans la famille telle que la nature l'a faite. L'État n'est que le résultat d'un contrat entre les pères de famille, c'est-à-dire entre les seigneurs féodaux réunis pour défendre en commun leurs propriétés et leurs droits. Il leur est donc interdit de rien entreprendre les uns contre les autres, soit la majorité contre la minorité, soit la minorité contre la majorité. D'ailleurs les pères de famille, qui par la réunion forment l'État, ne jouissent pas de droits égaux, les droits politiques doivent être proportionnels à l'étendue des propriétés. Ainsi ce n'est pas assez que l'Etat soit aristocratique : au sein de cette aristocratie, il faut admettre encore la plus complète inégalité.

Le principe aristocratique sur lequel se fonde, selon Rosmini, l'existence de l'État n'empêche pas la formation d'une monarchie ; car les pères de famille, c'est-à-dire les seigneurs féodaux, les seuls membres de la société à qui ce système puisse reconnaître la qualité de citoyens, ont le droit de déléguer une partie de leur autorité à l'un d'entre eux pour être exercée sous certaines conditions par lui et ses des-

cendants. C'est la souveraineté nationale renfermée dans le corps de la noblesse et la monarchie tempérée par une aristocratie territoriale et héréditaire.

Cependant l'idéalisme de Rosmini et ses sentiments chrétiens poursuivaient vaguement un but plus élevé. Il aurait voulu une constitution capable de maintenir l'équilibre et l'harmonie entre toutes les forces sociales, entre la population et la richesse, entre le pouvoir politique et la force militaire, entre la vertu et la science. Mais des conditions aussi abstraites et aussi générales ne sont point propres à être traduites en articles de lois, et ce n'est point par le mépris de la liberté individuelle et la restauration du droit féodal qu'on réussira à les remplir.

On y réussira bien moins encore par la restauration de la théocratie. Or, c'est là qu'aboutissent directement ou indirectement toutes les idées politiques de Rosmini. L'église, dans son opinion, est supérieure à l'État et indépendante de lui; car l'église représente l'humanité et les rapports de l'humanité avec ieu, tandis que l'État ne représente que l'esprit et les intérêts d'un peuple. En raison de son origine surnaturelle et de l'autorité suprême de ses dogmes, elle a le droit de s'étendre aussi loin qu'il lui plaît, aussi loin qu'elle le peut, c'est-à-dire partout où il y a des hommes; et les âmes qui sont entrées dans son sein, il lui est permis, il lui est ordonné même de les retenir par la force, sans être obligée de tenir compte des lois émanées d'une autre puissance. Elle ne relève que d'elle-même et de son chef. C'est bien

la même doctrine que Saint-Thomas d'Aquin soutenait au XIIIe siècle et que Grégoire VII essayait de mettre en pratique dès le onzième. En quoi donc consistent les réformes ecclésiastiques proposées par Rosmini dans les *Cinq plaies de l'Église?* Nous l'avons déjà dit, elles consistent principalement à mettre l'église en relation plus directe avec le peuple, à lui rendre l'unité perdue de son gouvernement intérieur et à briser les liens qui l'enchaînent au pouvoir civil. Elles nous présentent ce qu'on pourrait appeler une utopie en arrière, car ce passé qu'elles tendent à faire renaître, heureusement pour la liberté et la civilisation, n'a jamais existé.

Voilà donc où aboutit, dans les questions qui intéressent l'ordre social, cette noble et vigoureuse intelligence qui, dans le domaine de la pure spéculation, semble s'être proposé pour but de réunir en un seul foyer toutes les clartés éparses de la raison humaine. Mais comment garder son indépendance dans la discussion des problèmes philosophiques lorsqu'on l'a aliénée à ce point dans celle des problèmes de la morale et de la politique? Aussi Rosmini arrive-t-il à dire que la tradition doit être considérée comme le criterium de la vérité, et que par tradition il faut entendre les dogmes enseignés par l'église catholique; en sorte que le vraisemblable même doit pouvoir se concilier avec ces dogmes, et que tout ce qui leur est contraire doit être répudié comme faux. Mais en y regardant de près, on trouve que ces propositions absolues ne sont guère que des formules

de condescendance d'ailleurs parfaitement sincères, et d'autant plus sincères, qu'on n'a pas essayé de les mettre à l'épreuve. Au fond le philosophe reste convaincu que la vérité est tout entière dans son système, et que son système suffit à tout, à la satisfaction de la raison comme à celle de la foi, au principe de la liberté comme à celui de l'autorité.

Ainsi s'explique l'influence salutaire que Rosmini a exercée non-seulement sur la philosophie, mais sur la littérature italienne. Tommaseo et Manzoni se sont inspirés de ses œuvres, et il a trouvé un disciple fervent dans le marquis de Cavour, le frère de l'homme d'État qui a créé l'unité italienne. Quant à celui-ci, il n'est que trop évident qu'il ne doit rien à une philosophie et à un système de politique qui placent au sommet du gouvernement de l'Italie et de l'humanité le pouvoir temporel du pape.

III

Le système de Rosmini a rencontré, dans le pays même où il a pris naissance, un grand nombre d'adversaires. Les uns, comme Mamiani et Galluppi, l'ont accusé d'abandonner les voies de l'expérience et de l'observation pour la méthode aventureuse de l'idéalisme. Les autres, comme l'abbé Testa, un disciple de Romagnosi, converti au kantisme, lui ont adressé le reproche de préférer l'idéalisme dogmatique ou

objectif à l'idéalisme subjectif, le seul dans leur opinion qui soit conséquent avec lui-même et puisse satisfaire à la fois l'expérience et la raison. D'autres, enfin, ne l'ont trouvé ni assez idéaliste ni assez affirmatif, et signalent comme une de ses principales imperfections les ménagements qu'il garde encore avec la méthode expérimentale et les réserves de l'école critique. A la tête de ces derniers est le prêtre piémontais qui, devenu ministre du roi Charles-Albert, a confié à Rosmini cette mission patriotique et chimérique dont nous avons parlé. La philosophie de Gioberti est trop étroitement liée à sa politique et au rôle qu'il a joué dans l'histotre de son pays pour qu'il nous soit possible de la faire comprendre sans un récit sommaire de sa vie.

Vincent Gioberti, né à Turin le 2 avril 1801, de parents pauvres, après avoir fait de brillantes études à l'Université de sa ville natale, fut reçu à l'âge de vingt-quatre ans au collège des docteurs en théologie, une institution analogue à celle de notre ancienne Sorbonne. Son premier écrit, sa thèse latine sur Dieu et la religion naturelle (*de Deo et Religione naturali*) ne laisse pas deviner les doctrines qu'il enseigna plus tard avec tant de fougue et d'éclat. On y reconnaît un disciple de Reid et de Descartes, un défenseur de la psychologie et de la méthode d'observation, un partisan du principe cartésien, que les vérités de la foi doivent rester distinctes des vérités philosophiques. Amené bien vite, en dehors de l'école, à faire l'application de ce principe à l'ordre so-

cial, il ne veut pas que la société religieuse ou l'Église soit confondue avec l'État ou la société civile ; il reconnaît à chacune de ces deux espèces de société des attributions différentes, des fins diverses, tout en soutenant qu'elles se doivent un mutuel concours et qu'elles sont susceptibles de perfectionnement l'une et l'autre, l'État par ses institutions, l'Église par sa discipline.

Gioberti ne se contenta pas d'adopter ces opinions pour son propre compte ou de les partager avec un petit nombre d'amis, considérés alors comme les chefs du parti libéral en Italie, il voulut les répandre par une ardente et active propagande et ouvrit dans ce but une académie philosophique, c'est-à-dire un lieu de réunions consacré à de libres conférences, dont il était le seul orateur et où il vit se presser autour de lui l'élite de la jeunesse et de la population de Turin, Ce premier essai de son éloquence, couronné d'un éclatant succès, le désigna à la haine du gouvernement réactionnaire qui présidait dans ce temps-là aux destinées du Piémont. Il fut arrêté, retenu arbitrairement en prison pendant quatre mois, et n'obtint sa liberté que sous la condition de partir pour l'exil.

Après un séjour de quelque mois à Paris il se rendit à Bruxelles, où il passa quinze ans attaché comme maître de philosophie à une institution particulière. C'est là qu'il écrivit et publia coup sur coup ses principaux ouvrages : la *Théorie du surnaturel* (1838), l'*Introduction à l'étude de la philo-*

sophie (1839–1840), les *Erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini* et le *Traité du beau* (1841), *la Primauté morale et politique de l'Italie* (1842), le livre *du beau* (1843), les *Prolégomènes à la Primauté* (1845), le *Jésuite moderne* (1846), l'*Apologie du jésuite moderne*, c'est-à-dire l'apologie du livre qui porte ce titre et où la compagnie de Jésus, loin d'être louée, est traitée avec la dernière rigueur (1848).

Pour avoir la liste à peu près complète des écrits de Gioberti, il suffit d'ajouter à ceux que nous venons de citer, la *Rénovation politique de l'Italie* (1851), le *Discours préliminaire à la théorie du surnaturel* et une *Lettre sur les doctrines de l'abbé de Lamennais*.

C'est l'*Introduction à l'étude de la philosophie* qui commença la réputation philosophique de Gioberti, car c'est là qu'il a réuni pour la première fois les traits essentiels du système auquel il a attaché son nom. Mais il faut remarquer que son influence, bien plus active et plus étendue que celle de son contemporain et de son compatriote Antoine Rosmini, se fit sentir principalement, on peut même dire uniquement en Italie. En séparant avec soin la cause du catholicisme de celle des jésuites, alors tout-puissants de l'autre côté des Alpes, et en présentant la papauté comme l'instrument prédestiné de la régénération et de l'affranchissement de la nation italienne, il rallia à lui tout à la fois le parti libéral et la portion la plus éclairée, la plus patriotique du clergé. Il réconcilia le premier avec la religion et la seconde avec la li-

berté. Le livre *de la Primauté* porta ces sentiments au plus haut degré d'exaltation. Quand les premiers exemplaires de cet ouvrage eurent atteint le sol de la Péninsule, ce fut un véritable enthousiasme dans les séminaires, dans les monastères et dans les rangs du clergé séculier. On fut tout étonné de pouvoir embrasser avec amour deux causes qui jusqu'alors avaient paru inconciliables. C'était une illusion dont le temps devait faire justice, mais qui dans ce temps réussissait à séduire les meilleurs esprits. Les jésuites s'en vengeaient en définissant avec assez de justesse le livre *de la Primauté* « une maison de libéraux avec l'enseignement du pape. »

Un an plus tard, les premiers actes de Pie IX semblèrent donner raison à Gioberti et le firent passer dans l'esprit d'un grand nombre de ses compatriotes pour le précurseur d'un nouveau Messie. Peu s'en fallut, quand il retourna dans son pays en 1848, qu'on n'aperçut en lui le Messie lui-même. Parcourant les différents États entre lesquels se trouvait encore partagée l'Italie, il se voit accueilli partout comme un triomphateur, et sa parole, quand elle se fait entendre, est applaudie avec transport. Il est reçu avec une égale faveur au Vatican et au camp de Charles-Albert, occupé en ce moment à faire la guerre à l'Autriche. On se dispute sa personne et ses services. Naturellement il donne la préférence au Piémont. Il fait partie du cabinet Casati, d'abord comme ministre sans portefeuille, ensuite comme ministre de l'instruction publique. Mais au bout de

quelques jours, désapprouvant l'armistice qui vient d'être signé entre Charles-Albert et le général autrichien, il sort du pouvoir pour entrer dans l'opposition, se flattant de diriger et d'organiser le mouvement qui emporte alors l'Italie vers une insurrection armée contre l'étranger. Nommé président de la Chambre des députés, il fait tomber le ministère et est appelé à former lui-même un nouveau cabinet, dont il est le chef. Il voudrait, pour faire la guerre à l'Autriche, une ligue de tous les princes italiens. Mais pendant qu'il leur prépare ce rôle patriotique ils sont renversés de leurs trônes par la démagogie triomphante, et les premières victimes de la révolution, ce sont les princes qui ont inauguré l'ère des réformes libérales, c'est le pape et le grand-duc de Toscane.

En vain Gioberti offre au pape un asile. En vain il propose, pour se ménager la bienveillance des souverains étrangers, de procéder à la restauration du grand-duc de Toscane avec une armée piémontaise. Le pape jugea plus prudent de se rendre à Gaëte, et quant au projet de relever le trône de Léopold de Toscane par les mains armées de la Sardaigne, il fut repoussé à la fois par le parti démocratique et par le Roi. Dans cette situation, il ne restait à Gioberti qu'à se retire.r C'est ce qu'il fit peu de temps avant la batatlle de Novare.

Lorsqu'après cette journée, si fatale aux armes piémontaises, Charles-Albert eut cédé le pouvoir à son fils Victor-Emmanuel, Gioberti, nommé ministre sans portefeuille, fut chargé de solliciter l'appui de

la France dans les négociations qui allaient s'ouvrir pour la paix. Mais s'apercevant ou croyant s'apercevoir qu'on ne lui avait confié qu'une mission apparente, dont le véritable but était de l'éloigner de so pays, il renonça complétement aux affaires, et restant à Paris, il y passa les dernières années de sa vie et y écrivit ses derniers ouvrages, destinés à démentir en grande partie les premiers. C'est ainsi, par exemple, que dans la *Révolution politique de l'Italie*, il revient sur l'espérance qu'il avait accueillie d'abord de voir son pays régénéré et émancipé par les mains de la papauté. Ce n'est plus sur la théocratie romaine qu'il compte dans l'avenir, mais sur les institutions et l'esprit tout modernes de la monarchie piémontaise. Généralisant la leçon que lui avait apportée l'expérience, il ne reconnaît rien de plus salutaire pour la société qu'un gouvernement laïque et libéral, qui place au premier rang des libertés publiques la liberté de conscience. Gioberti mourut à Paris, le 26 octobre 1852.

Lorsqu'on étudie la politique chez les philosophes, ceux de l'antiquité comme ceux des temps modernes, on s'aperçoit qu'elle est toujours subordonnée à leurs principes philosophiques, et il ne saurait en être autrement, puisque les lois de la société sont une conséquence de la nature de l'homme, qui elle-même dépend nécessairement de la nature universelle des choses ou des suprêmes conditions de l'existence. C'est le contraire qu'on observe dans les écrits de Gioberti. Sa philosophie est subordonnée à sa

politique ; c'est pour l'usage, pour les besoins, pour la glorification de sa politique qu'elle semble avoir été créée, et comme sa politique a changé sur la fin de sa vie, on trouve aussi chez lui deux systèmes philosophiques. C'est le premier, de beaucoup le plus important et le plus personnel, qui nous occupera d'abord. Remarquons en passant que la personnalité n'est pas la même chose que l'originalité, car l'originalité philosophique se place dans la supériorité de la raison, non dans la force de la volonté et dans les artifices qu'elle met en usage pour arriver à ses fins.

Se proposant avant tout la régénération de l'Italie, la conquête de son indépendance politique, et se figurant que ce double résultat ne peut être obtenu que par la papauté et l'Église, il lui faut à tout prix une philosophie catholique et italienne, religieuse et nationale. « Je jugerai, dit-il dans son *Introduction* « *à la philosophie*, je jugerai que l'Italie est rachetée « politiquement quand je la verrai en possession « d'une philosophie et d'une littérature qui lui ap- « partiennent. » D'un autre côté, il définit la philosophie « la restauration de l'idée divine dans la science. » Or, l'idée divine est la même chose pour lui que l'idée religieuse, et l'idée religieuse que le dogme catholique.

On conçoit qu'ayant ainsi pris son parti d'avance, et le système auquel il doit aboutir étant une chose voulue, non une conséquence forcée de ses méditations, l'autorité des philosophes ses devanciers et

même celle de la raison, de la logique ou de l'expérience n'aient pas beaucoup de prise sur son esprit. Que lui importent les opinions de Platon, d'Aristote, de Kant et de Descartes ? Ils n'étaient pas Italiens, ils n'étaient pas catholiques, à l'exception d'un seul d'entre eux, et celui-là ne l'était pas à sa façon. Ce que nous disons des hommes s'applique aussi aux méthodes. A parler rigoureusement, Gioberti n'en a aucune, et celle qu'il méprise par-dessus tout c'est la méthode analytique, c'est la méthode d'observation, et par conséquent la méthode psychologique. Je ne saurais accorder à M. Ferri qu'il procède par voie de synthèse ; non, il procède par voie d'affirmation. Seulement, l'affirmation ayant besoin d'un objet, puisqu'elle est incapable de rien créer et de rien découvrir, il le prend dans l'idéalisme, dans l'idéalisme dogmatique, qui se prête mieux que tout autre système aux aventures de la pensée, et peut, à la rigueur, en débutant par l'absolu, se croire dispensé de fournir aucune démonstration.

Selon Gioberti, l'idée est à la fois le fondement de la science et de la réalité, le principe de la pensée et de l'existence, en sorte qu'on peut dire, en retournant l'axiome de la scolastique : « Rien n'est dans « les sens qui n'ait été d'abord dans l'intelligence. » L'idée, dégagée de tout accessoire, affranchie de toute restriction, purifiée de tout alliage, c'est la vérité absolue, qui se connaît elle-même et qui existe de toute éternité, c'est l'être absolu qui a conscience de son existence et qui la manifeste hors de lui. « L'être

crée les existences, » telle est l'expression véritable de l'idée, le principe d'où découle toute science, toute philosophie, toute croyance.

L'être absolu est connu de l'homme ou se manifeste en lui par une intuition idéale, où le raisonnement ni l'expérience n'ont aucune part. Mais cette intuition serait pour nous comme si elle n'existait pas, si elle ne prenait conscience d'elle-même en se dédoublant, en quelque sorte, ou en se reproduisant par la réflexion. La réflexion, à son tour, ne peut se passer de l'intervention de la parole, instrument nécessaire de l'abstraction, sans laquelle la réflexion n'existe pas. La parole est nécessaire pour circonscrire l'idée et l'arrêter sous le regard de notre intelligence. Donc, la parole est aussi ancienne que la réflexion ou la pensée, elle est d'institution divine, et, dans le sens rigoureux du mot, une révélation. « Elle est, nous dit Gioberti, la révélation réfléchie de l'idée, » puisque l'idée se manifeste d'abord, d'une manière directe, dans l'intuition.

La parole est une révélation divine, surnaturelle, puisque l'homme pour l'inventer à l'aide de la réflexion, impossible sans elle, aurait dû déjà la posséder ; mais il n'y faut pas voir, avec de Bonald, une révélation matérielle, extérieure, c'est une révélation intérieure, spirituelle et universelle. Elle n'a pas été accordée une fois pour toutes au genre humain personnifié dans notre premier père, elle est active et vivante, et répand également sa lumière sur toutes les intelligences. Cependant, il y a des formules su-

périeures et nécessaires qui, une fois manifestées à l'homme, ne changent pas. Ce sont les formules qui répondent aux vérités morales et religieuses, et dont le dépôt a été confié à l'autorité de l'Église.

Voilà, si nous savons compter, quatre sources de connaissances qu'il est assez difficile de mettre à profit et de concilier entre elles, car elles n'ont de commun que l'inconvénient de réduire à rien le rôle de la raison, de l'activité personnelle de l'homme dans la manifestation de la vérité. La première et la plus importante, l'intuition idéale, ne compte pas, puisqu'elle ne tombe pas sous notre conscience sans le secours de la réflexion. La réflexion ne peut rien par elle-même, autant dire n'existe pas sans l'intervention de la parole. La parole, cette révélation intérieure, universelle, invisible, est absolument insaisissable. Avec elle nous ne saurions ni ce qu'il faut faire, ni ce qu'il faut croire, puisqu'elle nous laisse dans l'ignorance des principes de la religion et de la morale. Il n'y a donc de réel, en définitive, que les dogmes immuables de l'Église promulgués du haut de la chaire de saint Pierre. Mais alors pourquoi le reste, et à quoi peut nous servir une philosophie quelconque?

Chacune des propositions que nous venons de recueillir est à la fois arbitraire et contradictoire, et cependant ce ne sont pas les seules de cette espèce que nous ayons à signaler.

Au-dessus de l'intelligence, représentée par l'intuition et la réflexion ; par conséquent, au-dessus de

la parole, qui n'est que l'instrument ou l'expression de l'intelligence, Gioberti reconnaît encore une faculté, une source de vérité à laquelle il donne le nom de *surintelligence* (*sovrintelligenza*). C'est la faculté par laquelle nous savons qu'au delà de ce que notre intelligence est capable de comprendre, qu'au delà de l'intelligible, il y a l'inintelligible ou l'incompréhensible. Nous n'avons pas la compréhension de tout ce qui existe, et la mesure de notre intelligence ne saurait être considérée comme celle de l'être, puisque l'être est sans limites. Comment donc savons-nous que quelque chose existe qui échappe à notre compréhension et que l'être n'est pas renfermé dans les bornes de notre intelligence? Ce ne peut être que par une faculté distincte et différente de l'intelligence.

Ce n'est pas l'idée de l'infini que Gioberti veut défendre en dotant l'esprit humain d'une faculté nouvelle. L'idée de l'infini, pour ceux qui l'admettent, est un des éléments, un des principes, une des conditions de l'intelligence. Non, pour Gioberti, il s'agit d'autre chose; il s'agit du merveilleux, des miracles et des mystères. Or, la seule chose que l'on comprenne à la faculté de l'incompréhensible, c'est qu'elle est extrêmement utile à ceux qui, dans un autre intérêt que celui de la vérité philosophique, sont décidés à sacrifier la raison à la foi et la liberté à l'autorité, tout au moins à l'autorité spirituelle.

Comment l'existence d'une telle faculté peut-elle se concilier avec le principe fondamental du système

de Gioberti, à savoir: l'identité absolue de l'idée et de l'être, de la pensée et de la vérité, ou ce qui est la même chose, de l'intelligible et du réel? Tout ce qui existe véritablement, absolument, étant intelligible, comment y a-t-il une faculté supérieure à l'intelligence? Gioberti a prévu l'objection et croit y répondre en disant que ce qui est compréhensible pour nous et ce qui ne l'est pas se confondent dans le sein de Dieu, puisque sa compréhension est sans bornes, comme son existence, et qu'il est le principe unique de la foi et de la science. Cette réponse est inacceptable: car, si entre l'intelligence humaine et l'intelligence divine il n'y a qu'une différence de degré, non de nature, la *sovrintelligenza*, ou n'est qu'un nom vide de sens, ou n'est que l'intelligence elle-même, considérée sous un de ses aspects, dans l'exercice d'une de ses fonctions. Si, au contraire, il y a réellement en nous une faculté distincte et différente de l'intelligence, par conséquent différente aussi par sa nature, et non plus seulement par son étendue, de l'intelligence divine, alors que devient l'identité de l'intelligence et de l'être? Que devient cette intuition intellectuelle ou idéale qui devait être la première et la plus haute manifestation de Dieu dans l'homme, la faculté originelle et génératrice de toutes les autres? Mais passons par-dessus cette difficulté et voyons comment Gioberti, après avoir essayé de définir la nature de l'être absolu dans ses rapports avec l'esprit de l'homme, entreprend de nous expliquer la formation des existences multiples et relatives

(il ne dit pas les êtres) dont l'ensemble nous représente l'univers.

Nous avons déjà fait connaître la formule qu'il a adoptée dans ce dessein : « L'être crée les existences. » Il semblerait donc qu'il admet la création, et en effet, il la déclare aussi nécessaire que l'être nécessaire; il ne comprend pas qu'on puisse la séparer de l'existence de Dieu; en reconnaissant l'une, on est forcé, selon lui, de reconnaître l'autre. Mais, lorsqu'on veut savoir dans quel sens il affirme la création, on s'aperçoit bien vite qu'il s'agit pour lui d'autre chose que du dogme biblique, ou, ce qui est peut-être plus exact, du dogme orthodoxe de la création *ex nihilo*. Créer, si l'on s'en rapporte à la définition de Gioberti, c'est individualiser, et l'individualisation consiste à passer de la puissance à l'acte, à donner à une idée générale la détermination d'un être particulier. On ne saurait prétendre, dans ce système, que la création ajoute à l'idée pure la réalité, puisque le réel et l'intelligible sont confondus et que l'idée parfaite nous représente aussi l'être parfait. Or, s'il en est ainsi, et si l'œuvre de la création n'est pas autre chose que la détermination de l'idée ou la manifestation de l'idée par toute la série des déterminations dont elle est susceptible, on peut dire que la création a été formellement reconnue par Platon, par Plotin et même par Spinoza. Lorsqu'en d'autres moments Gioberti appelle la création une émergence et une dérivation (*emergenza, derivazione*), il ne contredit pas l'opinion que nous venons

d'exprimer, car l'émergence et la dérivation ne font point penser à une puissance qui fait quelque chose avec rien et ressemblent fort à l'émanation.

Gioberti nous fournit d'autres preuves de l'exactitude avec laquelle nous interprétons son système. Entre les existences qui, d'une manière ou d'une autre dérivent de l'être, il n'admet pas d'autres rapports que ceux que notre intelligence est forcée de concevoir entre nos idées. Il en résulte que dans la totalité des choses, dans la vie de l'homme aussi bien que dans la marche de l'univers, il n'y a de place que pour l'ordre inflexible de la logique. La liberté, par conséquent une création libre, devient absolument impossible. C'est précisément ce que soutiennent Plotin, Giordano Bruno, Hégel et Spinoza. La faculté de l'inintelligible, la *sovrintelligenza*, si l'on se résigne à l'accepter un instant, peut bien servir à jeter le désordre dans la raison humaine, mais elle ne peut le faire remonter jusqu'à l'intelligence divine pour l'introduire ensuite, avec la liberté, dans la formation et le gouvernement du monde.

L'unité de substance et la négation de la liberté, soit divine, soit humaine, sont aussi contenues dans l'idée que se fait Gioberti du temps et de l'espace. L'espace et le temps, pour lui comme pour tous les philosophes de l'école idéaliste, sont des idées nécessaires que notre intelligence ne peut séparer de celle de l'existence. Mais, selon lui, ces idées se présentent à notre esprit sous deux aspects différents : il y a le temps et l'espace purs; il y a le temps et l'es-

pace empiriques. Ces derniers ne sont que la succession et l'étendue, c'est-à-dire de simples rapports entre les choses, de simples déterminations des existences finies et relatives. Le temps et l'espace purs sont compris dans l'essence divine ; ils se confondent avec l'éternité et l'immensité, par conséquent avec la substance même dont la succession et l'étendue ne sont que des déterminations ou des modes. Toutes choses existant dans le temps et dans l'espace, toutes choses existent en Dieu et existent en lui, naissent et se développent en lui de toute éternité, selon les lois immuables de l'éternelle logique. Que devient alors la pluralité des êtres et que signifie la création ?

Ces conséquences ont été nettement aperçues par l'esprit pénétrant de Rosmini. Parmi les ouvrages de Gioberti, nous en avons compté un qui a pour titre : *Des erreurs philosophiques d'Antoine Rosmini*. Rosmini y a répondu par son livre : *Vincent Gioberti et le panthéisme*. C'est en effet de panthéisme qu'il accuse son bouillant contradicteur. Lorsqu'on identifie l'idée et l'être, toute manifestation de l'être devient simplement une manifestation ou un mode de la pensée divine, et tous les êtres viennent se résoudre dans une substance unique. Si la création, ajoute Rosmini, n'est, comme Gioberti le soutient, que l'individualisation d'une idée, chaque être créé doit être considéré comme un mode ou un accident de la substance divine, puisque la substance ou la réalité est identique à l'intelligence. Le dogme de la création,

tel que l'entend Gioberti, n'est donc en définitive que la doctrine de l'identité de substance, et celui qui professe une pareille doctrine se met par là même en insurrection contre l'autorité de l'Église, pour devenir un disciple de Scot Érigène, d'Amaury de Chartres et de David de Dinant.

Ces objections de Rosmini sont difficiles à réfuter, et ce qui nous reste à dire du système de Gioberti, loin de les affaiblir, semble les fortifier. Lorsqu'il croit avoir montré comment toutes les existences émergent du sein de l'être, il nous affirme par quelles raisons elles sont forcées d'y retourner. Il y a, selon lui, dans l'existence des choses prise en général ou ce qu'on appelle communément la création, deux périodes distinctes ou deux cycles : l'un où l'unité produit la pluralité, l'autre où la pluralité retourne à l'unité. Les choses, en effet, ne peuvent se concevoir sans un principe et sans une fin, et la fin doit être identique au principe, autrement l'absolu serait en contradiction avec lui-même. Émergées du sein de Dieu, qui est l'identité de l'être et de l'idée, les choses, les existences particulières sont donc sollicitées de retourner à Dieu, et c'est précisément ce qu'on appelle l'ordre; car l'ordre, ce sont toutes les existences dirigées vers une fin suprême. Il en résulte que le monde est contenu dans l'ordre, plutôt que l'ordre n'est contenu dans le monde. Cette manière de voir se retrouve dans tous les systèmes qui reposent sur le principe de l'émanation ou de l'identité absolue : Scot Érigène, a qui Rosmini rattachait son

contradicteur, l'avait empruntée à Plotin, qui l'avait prise à la métaphysique orientale. C'est également dans Plotin que Giordano Bruno l'a puisée, et de Giordano Bruno, en passant par Spinoza, elle est arrivée à Hégel. Mais ce qui distingue Gioberti de tous les philosophes dont il est l'écho, c'est le système politique qu'il s'est efforcé de faire sortir de cette doctrine métaphysique.

Ce que nous apercevons d'abord dans l'ordre politique, ce qui en fait le principe et la base, c'est le souverain. Le souverain crée l'État, comme l'être crée les existences; il manifeste son action en donnant naissance à une aristocratie de plus en plus nombreuse, qui finit par se confondre avec le peuple tout entier. C'est le premier cycle, celui où l'unité crée la pluralité. Puis on voit s'ouvrir une nouvelle ère, pendant laquelle le peuple se personnifie ou s'incarne dans un homme qui a pour mission de réaliser sa pensée, son idéal, son vœu secret ou déclarée. C'est le deuxième cycle, celui ou la pluralité remonte vers l'unité. C'est ainsi que, durant des siècles, le monde civilisé a gravité autour de l'Italie, reconnaissant en elle le foyer de toutes les vertus et de toutes les lumières, et que l'Italie trouvait son centre dans la papauté. Déchue par sa faute, par la corruption de ses mœurs et l'affaibiissement de ses croyances, de la puissance qu'elle exerçait autrefois dans l'ordre temporel comme dans l'ordre spirituel, dans le domaine des sciences et des arts comme dans le domaine de l'action et de la foi, l'Italie doit reprendre son rang

en cherchant dans la papauté le principe de sa régénération et de sa délivrance.

On comprend ce que dut souffrir une âme ardente comme celle de Gioberti en voyant les événements, en voyant l'institution sur laquelle il avait compté le plus, démentir si cruellement ses illusions. Il changea la base de son système politique ; à la pensée de ressusciter, au profit de son pays, la théocratie du moyen âge, il substitua, comme nous l'avons dit, les idées modernes de liberté civile, politique et religieuse, et celle d'un gouvernement purement laïque. Il n'attendit plus l'affranchissement de l'Italie que d'un gouvernement de cette espèce. Sa philosophie reçut naturellement le contre-coup de ce changement. Les restrictions, les hésitations, les contradictions qu'elle avait admises au profit de la théocratie, mise au service de son patriotisme, disparurent toutes à la fois, et obéissant au principe qui la domine, glissant sur la pente que signalait Rosmini, elle se rapprocha du hégélianisme, autant que le permet la différence des origines, des intelligences, et nous dirons volontiers des tempéraments.

C'est dans ses œuvres posthumes publiées par ses amis en 1856 et 1857 ; c'est dans sa *Protologie*, sa *Philosophie de la révélation* et sa *Réforme catholique de l'Eglise*, que Gioberti nous laisse apercevoir cette dernière transformation de sa pensée, la dernière, par cette raison peut-être qu'elle s'est accomplie peu de temps avant sa mort.

Dans son nouveau système, comme dans celui du

philosophe allemand que nous venons de citer, loin que la philosophie soit subordonnée à la religion, c'est au contraire la religion qui est dominée et comme absorbée par la philosophie. La philosophie, selon cette manière de voir, étant obligée de recueillir, en les assimilant à sa propre substance, toutes les vérités accessibles à l'esprit humain, ne peut se dispenser de tenir compte des dogmes et des traditions de la religion ; mais ce n'est point pour les conserver tels qu'ils sont, c'est pour les expliquer et les transformer. La philosophie représente l'idée pure; la religion, c'est l'idée obscurcie par le mélange d'un élément sensible : voilà pourquoi les croyances religieuses sont plus facilement acceptées et exercent une domination incomparablement plus étendue que les vérités philosophiques. Celles-ci ne s'adressent qu'à l'aristocratie du genre humain, tandis que les premières ont un caractère essentiellement démocratique ; mais les unes et les autres ne sont que des expressions diverses de la même idée. Les unes et les autres sont soumises dans leur développement à des lois inflexibles, qui sont les lois mêmes de la pensée, les lois de la dialectique. Il est facile de reconnaître ici le *procès* dialectique de Hégel.

C'est également à Hégel que Gioberti emprunte cette opinion, que toutes les facultés que nous distinguons dans l'homme et tous les attributs que nous reconnaissons en Dieu ne sont que des degrés différents ou des formes diverses d'une essence unique, qui est l'intelligence ou la pensée. Ainsi la pensée est

en puissance dans la sensation, et la volonté est en puissance dans la pensée; de sorte que penser et vouloir, penser et créer sont une seule et même chose. Par conséquent, la création doit être comprise comme l'exercice ou la manifestation de la pensée divine et se trouve réduite à n'être plus, comme la pensée humaine, qu'un mouvement dialectique. Aussi le dernier mot de ce système, qui, après tout, ne diffère du premier que par la franchise relative des expressions, n'est-il pas difficile à apercevoir. C'est le pur panthéisme, ou le panthéisme n'existe nulle part.

Gioberti fait de vains efforts pour échapper à cette conséquence extrême de ses principes; il n'y réussit pas. Assurément la distinction qu'il veut établir entre Dieu et le monde ne nous apparaît pas clairement dans des formules comme celles-ci : « Le monde est « infini en puissance et fini en acte, tandis que Dieu « est infini en acte et en puissance. » — « La grande « erreur des panthéistes consiste à confondre l'infini « potentiel avec l'actuel relativement au nombre, et à « ne pas considérer que l'infinité discrète, comme po- « tentielle, s'identifie avec l'infinité une et actuelle. » — « L'univers, en tant qu'infini, est Dieu même; « mais il est infini comme idée et non comme réalité « contingente[1]. »

Il est impossible de rien conclure de ces formules inintelligibles, surtout quand Gioberti, à quelques pages de distance, nous dit expressément qu'il admet

[1] Passages de la *Protologie*, cités par M. Ferri, t. II, p. 165.

l'infinité du monde et son identité avec Dieu, mais d'une manière digne de lui[1]; ou bien lorsqu'il soutient que Dieu, dans sa productivité infinie, ne peut produire que lui-même; que Dieu se fait lui-même d'une manière infinie et d'une manière finie; enfin, losqu'on lit cette sentence, concise comme un oracle, sans en avoir l'obscurité : « La cosmogonie est une « théogonie; Hésiode a raison[2]. »

Cependant Gioberti combat à outrance le panthéisme, comme il combattait autrefois le rationalisme; mais c'est un panthéisme de fantaisie, qui n'a jamais existé, qui ne se trouve enseigné nulle part, un véritable fantôme qu'il s'est créé pour avoir le plaisir de le détruire. Gioberti voudrait prendre une position intermédiaire entre Hégel et Platon, et il croit y parvenir en mêlant ensemble de la façon la plus bizarre, quelquefois la plus barbare, les expressions favorites et les deux langues si différentes de ces deux philosophes. C'est une prétention chimérique qui n'aboutit qu'à épaissir les ténèbres de sa métaphysique.

Il se flatte aussi, mais avec tout aussi peu de raison, de concilier son système avec le christianisme et même avec la foi de l'Église catholique. Nous savons bien, selon lui, que la création n'est pas autre-chose que la dialectique divine, c'est-à-dire le développement de la pensée éternelle, de l'idée unique, de l'idée enfin. Mais pourquoi cette idée est-elle sor-

[1] *Id., ibid.*
[2] *Ibid.*

tie de son unité, de sa perfection infinie, pour produire le fini et le multiple ? Voilà ce que nous ne pouvons comprendre et ce que nous ne comprendrons jamais. La cause et le but de la création nous seront toujours cachés. Ce sont des mystères, et s'il y a de l'incompréhensible dans la nature divine et dans l'origine des choses, il y a place pour la foi, il y a place pour la religion, et par conséquent, pour la religion chrétienne. Le dogme catholique, qui est le dogme chrétien sous sa forme la plus accomplie, conserve son rang tout en se mettant d'accord avec la philosophie.

Gioberti, abandonnant sa première théorie de la révélation, s'en est fait une autre qui vient à l'appui de cette conclusion ou qui la prépare. Il croit qu'il y a des époques extraordinaires, des époques de rénovation ou palingénésiques, pendant lesquelles un instinct supérieur, une inspiration vraiment divine, éclaire certains hommes privilégiés. C'est cette inspiration qui produit les religions dans un ordre conforme à la nature et aux lois de la pensée divine ou, ce qui est la même chose, de l'activité créatrice. C'est ainsi que le christianisme achève les religions antérieures sans les détruire. L'inspiration qui produit cette magnifique succession n'est sans doute pas soumise aux lois ordinaires de la nature, mais elle ne leur est pas contraire, elle rentre dans l'ordre universel de la création, c'est de la dialectique divine.

Telle est, en résumé, la seconde doctrine de Gio-

berti, que ses disciples les plus fervents nous présentent comme une simple continuation de la première. Que cela soit vrai ou faux, nous n'y attachons aucune importance pour l'histoire de la philosophie. Nous sommes de l'avis de M. Cousin, nous pensons que Gioberti, malgré l'influence qu'il a exercée sur son pays, mérite à peine le nom de philosophe. Ce qu'on appelle son système, ou ses deux systèmes, ne se compose que d'emprunts ou d'affirmations arbitraires, le plus souvent contradictoires, et de formules absolument inintelligibles. Le but de ce travail ingrat est de donner à l'Italie une philosophie nationale en même temps qu'on essaie de réveiller en elle le sentiment de sa nationalité. Gioberti s'est-il fait illusion à lui-même en cherchant à faire illusion aux autres ? Nous en sommes persuadé, car il n'est pas le premier philosophe ou réformateur italien qui nous présente ce phénomène. Il est de la race des Savonarole et des Giordano Bruno, qui ont besoin de mise en scène pour leurs opinions les plus sincères et qui mêlent la sincérité au plus hardi charlatanisme. Une doctrine, soit théologique, soit philosophique, n'est d'abord pour eux qu'une œuvre d'imagination, qu'une création de l'art dirigée vers un but étranger à la religion ou à la philosophie; puis avec le temps, et pour peu qu'ils soient piqués au jeu par la résistance des événements ou des hommes, ils y mettent non-seulement leur amour-propre, mais leur honneur et leur vie et se montrent capables de la défendre jusqu'à l'héroïsme.

II

BERNARDIN TÉLÉSIO [1].

La doctrine de Télésio, autant que celle de Pomponace, méritait d'être soumise à un nouvel examen et de provoquer de nouvelles recherches. Personne n'était plus propre et mieux préparé à cette tâche que M. Fiorentino, pour qui l'histoire des idées philosophiques de la renaissance italienne n'est pas seulement une œuvre de science, mais une œuvre de patriotisme, nous pourrions presque dire de piété filiale. Il y apporte la patience et la scrupuleuse attention que mettrait un fils de famille à recueillir les titres de noblesse de ses aïeux. Mais, dans l'ouvrage dont nous allons rendre compte, il ne se borne pas à faire connaître la vie et les opinions de Télésio, il y trace un tableau des académies italiennes du xve et du xvie siècle, en s'arrêtant particulièrement à l'académie de Cosence, dont Télésio faisait partie ; enfin, comme il s'agit d'un philosophe qui a voulu puiser uniquement les principes de son système dans la nature, M. Fiorentino s'est cru obligé de rechercher comment la nature a été comprise ou quelle idée se

[1] *Bernardino Telesio ossia Studii storici su l'idea della natura nel resorgimento italiano di Francesco Fiorentino* (prof. di storia della filos. nella R. U. di Bologna, tome I, 1 vol. in-18 de 414 p. Lemonnier, Florence, 1872.

faisait d'elle l'esprit humain depuis Aristote, le premier qui ait essayé de la définir avec quelque précision, jusqu'au moment où l'ère de la renaissance prend la place de celle de la scolastique. Ce sont donc trois parties différentes qu'il faut distinguer dans le livre de M. Fiorentino. Occupons-nous d'abord de celle qui se rapporte aux académies.

Le rôle que ces sociétés ont joué en Italie peu de temps avant et surtout après la prise de Constantinople par les Turcs, M. Fiorentino l'a très-bien compris et l'a exposé d'une manière intéressante. Elles réunissaient dans leur sein, non ce qu'on appellerait aujourd'hui de libres penseurs, mais des savants, des érudits, des lettrés, des philosophes dont le seul but était de substituer à l'enseignement stérile et servile de la scolastique l'étude indépendante de l'antiquité. C'est là qu'ils allaient chercher des modèles et des maîtres, des exemples et des préceptes pour toutes les œuvres de l'intelligence.

Parmi les académies italiennes de cette époque, il y en a deux qui, par leur éclat, leur durée et leur fécondité, ont fait oublier toutes les autres : l'académie de Florence et celle de Naples; la première, vouée au culte de la philosophie platonicienne, des lettres et des arts; la seconde, où la philosophie et les lettres se mêlaient à la politique, à la science de la législation et du droit.

Cette différence s'explique par celle des deux maisons souveraines sous la protection desquelles avaient été fondées et se développaient les deux sociétés sa-

vantes. Les Médicis, pour s'assurer l'exercice du pouvoir absolu et détruire jusqu'au souvenir des vieilles libertés républicaines de leur pays, n'encourageaient d'autres études que celles qui pouvaient distraire les esprits des préoccupations de la politique. Mais Ferdinand d'Aragon et ses successeurs, obligés de défendre leur royaume de Naples contre les prétentions toujours renaissantes du saint-siége, et se flattant que les peuples les mieux gouvernés et les plus civilisés de l'antiquité, particulièrement le peuple romain, ne pouvaient manquer de leur offrir des exemples à imiter et des leçons à suivre, se sont naturellement montrés favorables à l'étude des lois, de la politique et de l'histoire : c'est pour seconder ces espérances que Giannone a écrit son *Histoire civile.*

Au-dessus de la direction particulière imprimée à chacune d'elles, M. Fiorentino nous montre le but général que ces deux académies et celles qui sont nées de leur sein poursuivent de leurs communs efforts. Au sortir du moyen âge, qui nous représente l'enfance de la société moderne, quel est le genre d'éducation que réclamait l'esprit humain? la même qui convient à l'individu dans la période correspondante de sa vie, c'est-à-dire l'éducation classique. Telle est précisément la tâche dont se sont chargées les académies italiennes de la renaissance. Mais l'éducation classique n'est qu'une préparation aux recherches plus viriles et plus austères de la science. Aussi, après les académies littéraires dont

on vient de parler, voyons-nous apparaître les académies scientifiques *del Cimento*, *dei Secreti* et *dei Lincei*.

Mais quel rapport y a-t-il entre ces considérations historiques sur les académies et le système philosophique de Télésio ? Nous l'avons déjà dit : Télésio appartenait à l'académie de Cosence, qui elle-même était comme une émanation, une reproduction éclatante de l'académie de Naples. Mais, tandis que celle-ci, fidèle à l'esprit qui l'avait inspirée à son origine, se renferme habituellement dans le cercle de l'histoire, de la jurisprudence et des lettres proprement dites, l'académie Cosentine fut un foyer d'études à la fois littéraires et scientifiques. C'est là que l'esprit de la renaissance, moins surveillé et moins comprimé qu'ailleurs, se manifesta sous toutes ses formes. C'est cet esprit qui présida à l'éducation de Télésio et qui lui suggéra l'idée d'une réforme philosophique fondée sur la science de la nature.

Né à Cosence, en 1509, d'une famille noble et ancienne, Bernard Télésio eut pour principal maître son oncle Antonio Télésio, célèbre, au moins dans sa ville natale, comme érudit et comme poëte. Il ne tarda pas à faire profiter les autres des leçons dont il avait été nourri lui-même. Il était encore très-jeune lorsqu'il professa les lettres latines à Milan et à Rome. Il assista au sac de cette dernière ville par les bandes du connétable de Bourbon et y subit une captivité de deux mois. A peine rendu à la liberté, il alla à Padoue étudier la philosophie, les mathématiques et

l'optique, et, après y avoir pris le grade de docteur, il retourna à Rome, portant déjà dans sa tête les principaux traits de son système. Il s'en ouvrit à Giovanni Maggio, péripatéticien modéré, mais un peu flottant dans ses opinions, qui n'osa ni l'approuver, ni le contredire. Abandonné à lui-même, Télésio persévéra dans sa voie. Son principal ouvrage, son *Traité de la nature*[1], était entièrement rédigé en 1563; mais ce n'est que deux ans plus tard, en 1565, qu'il se risqua à en publier les deux premiers livres. Il crut prudent de sonder l'opinion, avant de laisser paraître au jour l'œuvre tout entière. Il craignait surtout de se brouiller avec l'Église. Mais cette épreuve, loin de lui être défavorable, servit à la fois sa fortune et sa renommée.

Pendant toute la durée de son séjour dans la capitale de la chrétienté, il se vit recherché par les cardinaux et accueilli avec faveur par les pontifes qui se succédèrent au Vatican. L'un d'entre eux, Pie IV, lui offrit même l'archevêché de Cosence. Télésio, en refusant cette dignité, la demanda pour son frère, qu'il en jugeait plus capable que lui. Mais on conçoit quelques doutes sur ce trait de désintéressement, quand on le voit peu de temps après faire un brillant mariage.

Son succès ne fut pas moins grand dans les universités que dans les rangs supérieurs de l'Église. Invité à venir à Naples pour y développer de vive

[1] *De rerum natura juxta propria principia*, libri IX.

voix sa doctrine, il excita un enthousiasme que nous avons quelque peine à comprendre aujourd'hui. Mais il faut se rappeler que ses idées furent surtout goûtées de la jeunesse, toujours avide de nouveautés, toujours hostile à la tradition et aux autorités consacrées par le temps. Les étudiants et les plus jeunes docteurs de l'université napolitaine furent charmés de voir Télésio renverser l'échafaudage des syllogismes de l'école et substituer à l'autorité d'Aristote ce qu'ils croyaient être la voix de l'expérience et de la nature. Les vieux maîtres crièrent au scandale, et déclarèrent une guerre implacable à ce nouveau venu qui osait troubler leur repos et contester leur science, c'est-à-dire ce qui avait été pris jusqu'alors pour la science elle-même et pour toute la philosophie.

Cependant on en était toujours réduit aux deux premiers livres du *Traité de la nature*. L'œuvre complète, composée de neuf livres, ne parut qu'en 1587, un an avant la mort de l'auteur. Les différents écrits qui s'y rattachent, les *Traités du sommeil, des saveurs, des couleurs, des phénomènes de l'air, de la mer, de l'arc-en-ciel, des comètes et de la voie lactée, de la respiration et de l'unité de l'âme chez l'animal* [1], furent publiés séparément à Venise, en 1590, par les soins d'Antonio Persio, un disciple de Télésio et un ardent propagateur de ses principes. Ce fut à

[1] Voici les titres exacts de ces divers ouvrages : *De Somno, De Saporibus, De Coloribus, De his quæ in aere fiunt, De Mari, De Iride, De Cometis et lacteo circulo, De usu respirationis, Quod animal universum ab unica animæ substantia gubernetur.*

ce moment, quand elle put embrasser dans son ensemble le système de Télésio et le juger par tous les ouvrages dans lesquels il était développé, que l'Église le condamna. Elle avait raison, car il ne se peut rien imaginer de plus contraire à l'esprit et aux dogmes du christianisme, et la seule chose dont on soit étonné, c'est que cette condamnation n'ait pas été prononcée plus tôt. Mais on ne demandait pas mieux, à cette époque de fermentation intellectuelle, que de prendre au sérieux la distinction établie par la plupart des novateurs entre leur foi chrétienne et leurs systèmes philosophiques. Télésio, aussi bien que Pomponazzi, se réfugie dans cette distinction. Il se soumet d'avance avec une parfaite humilité à la décision de l'Église, et promet de sacrifier à l'autorité de la révélation et de la tradition, qui en est l'interprète, non-seulement le témoignage de sa raison, mais celui de ses sens. Le système de Télésio, ayant d'ailleurs pour but ostensible d'expliquer la nature par le secours de l'expérience, pouvait facilement être pris pour une théorie purement physique qui ne touchait par aucun point à la métaphysique et à la théologie.

Avant d'exposer ce système, qu'il a étudié avec le plus grand soin dans ses moindres détails, M. Fiorentino, comme nous l'avons déjà dit, retrace à grands traits ce qu'on peut appeler l'histoire générale de la philosophie de la nature, ou les différentes idées que l'esprit humain s'est faites de la nature depuis Aristote jusqu'aux philosophes italiens de la Renais-

sance. Nous avons d'autant plus d'intérêt à suivre M. Fiorentino dans cette portion de son travail, que c'est là qu'il nous fait apercevoir le plus clairement sa pensée, nous n'oserions pas dire son propre système, mais celui qu'il a pris, sans rien y changer, d'une main étrangère. Il est inutile que nous en fassions mystère plus longtemps ou que nous donnions un air de découverte à un fait parfaitemeut connu. M. Fiorentino est hégélien dans un temps où l'hégélianisme n'est plus qu'un souvenir même en Allemagne. C'est à travers les idées de Hégel et les formules de Hégel qu'il juge, qu'il comprend la philosophie de son pays, la philosophie italienne du XVIe siècle, à laquelle il ne reconnaît ni ne cherche de plus grand titre de gloire que d'avoir pressenti et préparé la fameuse doctrine de l'identité absolue, telle qu'on la trouve résumée dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. M. Fiorentino n'est pas seulement hégélien, il est, en matière de critique et d'érudition, allemand jusqu'à la moelle des os. Pour lui, il n'existe pas d'autres autorités que les autorités allemandes, d'autres historiens que les historiens allemands, d'autres interprètes de l'antiquité, soit philosophique, soit religieuse, que les interprètes allemands. Quand il a cité dans ses notes ou dans le texte de son livre une phrase allemande, fût-elle de l'écrivain le plus obscur, à plus forte raison quand elle appartient à un auteur célèbre, il se croit dispensé de produire toute autre preuve; il a l'air d'y voir comme une formule d'exorcisme qu'il suffit de

prononcer pour chasser tous les doutes et pour lever toutes les difficultés. C'est avec cette double dévotion pour Hégel et l'Allemagne que M. Fiorentino aborde les differentes opinions qu'il a jugé nécessaire de passer en revue [1].

Selon lui, il y a dans l'idée d'après laquelle Aristote se représente la nature deux principes qui se combattent : un principe immanent et un principe transcendant. C'est le principe immanent qui l'emporte lorsqu'il nous montre la nature poursuivant par son activité propre, ou en passant de la puissance à l'acte, diverses fins qu'elle trouve en elle-même. Ces fins, formant un système parfaitement arrêté, sont coordonnées de telle sorte que les fins inférieures servent de moyens aux fins supérieures, et celles-ci à une fin dernière, à une fin suprême, que la nature porte également dans son sein, et qu'elle réalise par ses propres forces, comme toutes les autres. C'est ainsi que, de la matière brute, représentée par les quatre éléments, elle passe à la matière organisée, et que, d'organisation en organisation, elle arrive à l'homme, son chef-d'œuvre, sa suprême fin, sa forme

[1] En voici deux ou trois preuves, choisies parmi beaucoup d'autres. Parle-t-il de l'école d'Alexandrie ? M. Fiorentino ne cite aucun des savants ouvrages qui ont été publiés en France sur ce sujet : ni l'*Histoire de l'école d'Alexandrie* de M. Vacherot, ni les *Ennéades de Plotin* de M. Bouillet. Jamais il ne lui viendrait à l'esprit, à propos d'Aristote, de consulter le remarquable et original travail de M. Ravaisson. Rencontrant sur son chemin la question de l'animisme, il ne semble pas se douter de la discussion qui a rempli plusieurs séances à l'Académie des sciences morales et politiques, ni de la polémique qui s'est engagée dans la presse française à l'occasion de l'*animisme* de M. Francisque Bouillier.

la plus accomplie. Dans l'homme lui-même, l'âme est la forme ou la fin du corps, et l'âme, à son tour, est soumise à l'intellect actif, au delà duquel nous ne concevons plus rien. Puissance et acte, matière et forme, moyen et fin, ainsi que le mouvement par lequel on passe de l'un à l'autre, tout est immanent dans la nature, quand on la considère à ce point de vue.

Mais Aristote la comprend aussi d'une autre manière. C'est lorsqu'il nous représente comme le premier de tous les mouvements le mouvement de translation, c'est-à-dire celui qui vient du dehors. Si c'est un mouvement extérieur qui donne le branle à l'univers, alors il faut attribuer à l'univers un moteur extérieur, une cause étrangère à lui-même, une cause transcendante.

Ces deux manières de voir sont absolument inconciliables. Loin de former un système qu'il faut accepter ou rejeter dans son ensemble, elles peuvent être considérées comme les deux termes d'une antithèse, comme les deux pôles de la métaphysique. Dans la doctrine de l'immanence, la nature se suffit à elle-même; la nature est éternelle et nécessaire; elle est divine; elle est la Divinité même, dont l'homme est la manifestation la plus complète; car, c'est pour arriver à lui, pour se reconnaître et se posséder en lui, qu'elle a produit toutes les formes inférieures. Dans la doctrine de la transcendance, l'Être éternel est nécessaire ou simplement l'Être est en dehors et au-dessus de la nature; la nature n'est

qu'un accident, qui aurait pu ne pas exister, et dont l'existence peut prendre fin à chaque instant. C'est entre ces deux doctrines que se sont partagés, selon M. Fiorentino, tous les philosophes et toutes les écoles de philosophie qui, après Aristote, ont essayé d'expliquer la nature ; par conséquent, toutes, malgré les oppositions et les différences qu'on observe entre elles, relèvent d'Aristote.

Il faut voir avec quels efforts de subtilité et quel arbitraire tout hégélien, en voulant justifier son opinion par l'exemple du stoïcisme, de l'épicuréisme et de la nouvelle académie, M. Fiorentino définit les principes caractéristiques de ces trois écoles. Ne pouvant nous arrêter à ces considérations, nous passons tout de suite à l'école d'Alexandrie.

Ce que cherchaient avant tout Plotin et ses disciples, c'est l'unité, c'est un principe supérieur et universel, sans lequel il n'y a pas de philosophie. Or, ne trouvant pas que cette condition fût remplie par la philosophie d'Aristote ; se voyant dans l'impuissance de ramener à l'unité les deux éléments qu'elle reconnaît comme également nécessaires, à savoir la matière et la forme, ou, comme nous dirions aujourd'hui, l'existence et la connaissance, la réalité et la pensée, elle les fait dériver d'un principe supérieur à toutes deux, c'est-à-dire inaccessible à la pensée et plus élevé que l'être lui-même. C'est ainsi que les philosophes alexandrins, par une conséquence nécessaire de l'aristotélisme et de la philosophie grecque en général, ont été conduits à abandonner les voies

de la philosophie et les traditions de la Grèce pour se précipiter dans le mysticisme en remplaçant le raisonnement par l'extase.

L'école d'Alexandrie, en absorbant la réalité et la pensée, ou, ce qui revient au même, la nature et l'esprit, dans l'unité ineffable, a, du moins, le mérite de ne pas grandir l'esprit aux dépens de la nature, de ne pas la réduire devant lui à une condition vile et servile. Tel n'est pas le caractère de la philosophie du moyen âge. « Le moyen âge, dit M. Fiorentino, « est le règne des miracles, et le miracle est la néga- « tion du caractère absolu de l'idée de la nature [1]. » La nature, d'après les opinions philosophiques, comme d'après les croyances religieuses de cette époque, n'est qu'un accident abandonné à la volonté divine. C'est la volonté de Dieu qui l'a créée, la volonté de Dieu peut la détruire ; elle la détruira, et, jusqu'au jour fixé pour sa destruction, elle dispose d'elle comme il lui plaît ; elle renverse ou suspend les lois qu'elle lui a imposées. Dans ce système, la nature est encore moins qu'un accident, elle est un mal ; elle est l'obstacle qui s'oppose à la fin de l'homme, et la fin de l'homme est à la fois hors de l'homme et hors de la nature ; elle est placée dans un monde différent de celui où nous vivons, et, comme la nature, elle dépend entièrement de la volonté divine. A l'idée de la création et des miracles vient se joindre celle de la grâce.

[1] « Il medio evo è il regno dei miracoli, ed il miracolo è la « negazione dell' assolutezza del concetto della natura. » (P. 183.)

L'histoire entière de la philosophie, quand on la considère par rapport à la nature, se divise, d'après, M. Fiorentino, en trois grandes périodes. Pendant les dix siècles qui s'écoulent de Thalès à Proclus, la pensée humaine est occupée à dégager l'idée de l'esprit de l'idée de la nature et à les opposer l'une à l'autre en évitant de sacrifier l'une des deux. C'est la tâche que remplit la philosophie grecque. Pendant les dix siècles suivants qu'on peut compter entre Proclus et Guillaume Ockam, on voit la pensée humaine s'efforçant d'annihiler la nature devant Dieu. C'est le but que se propose la philosophie du moyen âge, car la philosophie du moyen âge, si nous en croyons M. Fiorentino, commence avec le gnosticisme, puisque le gnosticisme se représente la matière, la nature et la vie comme un mal. Enfin, l'annihilation de la nature ayant pour résultat de détruire l'idée même de l'esprit ou de Dieu, puisque l'idée de Dieu nous est suggérée par le spectacle de l'univers, on se trouve nécessairement conduit, par les excès de la philosophie spiritualiste et mystique du moyen âge, à concevoir l'esprit ou Dieu comme une existence concrète absolument identique avec la nature, et à revenir à la nature comme à la source de toute réalité et de toute pensée. C'est l'œuvre qui a été commencée par la philosophie de la Renaissance, mais qui (on nous laisse le soin de le deviner) devait être continuée et achevée par la philosophie allemande des premières années du XIXe siècle[1].

[1] « Cosi se la filosofia travaglio, nel millenio corso da Talete a Proclo, a far emergere l'idea dello spirito dal grembo « della natura, ed a contraporre l'uno all' atra, nel secondo

La Renaissance, en effet, c'est le retour de l'esprit humain à l'observation de la nature et aux inspirations parties de son sein ; c'est la nature prise pour modèle de l'art, de la poésie, de l'éloquence, même de la politique ; c'est la nature prise pour sujet de la métaphysique et de la science ; et, quand on ne remonte pas jusqu'à la nature elle-même, on s'adresse à l'antiquité, sa fidèle interprète [1].

Il est difficile de ne pas reconnaître ici une application de la dialectique hégélienne qui ramène toutes choses, la nature, l'histoire et la pensée humaine, à la succession de ces trois formes : une thèse, une antithèse et une synthèse. Mais ce serait manquer de justice que de ne pas reconnaître qu'il y a un fond de vérité dans ces réflexions générales. Il est incontestable que le dualisme existe dans la métaphysique d'Aristote, comme il existe dans la métaphysique de Platon, et qu'il a contribué à pousser dans les voies opposées les écoles qui ont pris naissance après lui. Il n'est pas moins exact de dire que la philosophie de la Renaissance a été une réaction contre celle du moyen âge. Mais combien ces deux faits ont été dénaturés et exagérés par l'auteur italien qui nous occupe dans ce moment ! Le dualisme d'Aristote ne va pas jusqu'à la contradiction. Le Dieu d'Aristote,

« millenio, da Proclo ad Ockam, lavoro ad annullare l'una in « grazia dell' altro. Se non che al termine di questa distruz- « zione dovette accorgersi che se la natura contrastava allo « spirito, non si poteva pero distruggere impunemente, e che « il suo totale annullamento porterebbe con se la negazione « dello spirito stesso. La negazione della natura doveva quindi « esser tale da servir di scala alla vera e concreta affermazione « dello spirito. » (P. 188, 189).

[1] P. 197 et suiv.

comme nous croyons l'avoir démontré en rendant compte [1] d'un livre de M. Nourrisson, n'est pas en opposition avec la nature, puisqu'il en est la cause finale; il n'en est pas uniquement la cause motrice, et, par conséquent, il ne représente pas seulement le mouvement de translation ou la *trascendance*. A le considérer sans prévention dans le texte aristotélicien et non dans les commentaires germaniques, on s'aperçoit qu'il n'est après tout que la forme dans sa perfection, c'est à dire la pensée de l'univers, la pensée de la nature, mais la pensée de la pensée, la pensée qui a conscience d'elle-même, non la pensée abstraite et inconsciente, dont il est bien difficile de faire une cause, un principe et même une existence.

Il y a un autre point que nous ne saurions accorder à M. Fiorentino, c'est que l'école d'Alexandrie ait eu pour unique but de ramener à l'unité les deux principes du système d'Aristote; par conséquent, qu'elle n'offre aux yeux de l'historien de la philosophie qu'un simple épanouissement, qu'un développement logique de la philosophie grecque. L'école d'Alexandrie est bien autre chose, elle est une tentative d'éclectisme universel, ou si l'on veut, d'universelle synthèse. Elle a essayé d'unir ensemble l'esprit, les traditions de l'Orient et ce qu'il y a d'essentiel dans tous les systèmes philosophiques de la Grèce. Ce n'est pas à la Grèce, c'est à l'Orient, à la Perse, à l'Inde, à la Judée, qu'elle a emprunté ses idées sur l'extase,

[1] V. le *Journal des Savants*, année 1872, cahier de novembre.

sur l'émanation, sur le néant de la matière, sur l'unification substantielle de l'homme et de Dieu. Sans la conquête d'une partie de l'Orient par Alexandre, sans la rencontre des Grecs avec les populations orientales dans la nouvelle capitale de l'Égypte, il n'y aurait pas eu d'école d'Alexandrie. Le développement logique des idées n'est donc pas tout ici, il faut aussi tenir compte des événements, des faits et de la libre volonté des hommes.

Nous ne voulons pas, dans la crainte d'abuser de la critique, demander compte à M. Fiorentino de la filiation ou plutôt de la continuité de doctrine qu'il établit, sur la foi de l'Allemand Erdmann, entre le gnosticisme et la philosophie scolastique, ni le presser de nous expliquer comment, en réduisant la nature à la condition d'une existence contingente, d'un enchaînement de phénomènes, gouverné par des lois variables et conditionnelles, on est amené par là même a nier l'existence de Dieu ou de l'esprit. Mais nous ne pouvons nous empêcher de remarquer qu'il a beaucoup trop généralisé le caractère qu'il attribue à la philosophie de la Renaissance. A parler exactement, il n'y a pas de philosophie, il n'y a que des philosophes de la Renaissance, car chacun d'eux, si l'on écarte les exceptions sans importance, a son système particulier. Il s'en faut bien que ces systèmes aient tous également pour but de combattre les excès du mysticisme et du spiritualisme, et de ramener l'esprit humain à la connaissance, ou tout au moins à l'observation de la nature, de lui ap-

prendre à chercher dans la nature l'idée concrète de Dieu et de l'esprit, au lieu de la chercher sous une forme abstraite, hors de son sein, à la manière des gnostiques, des Alexandrins et des philosophes du moyen âge. Marsile Ficin appartenait plus à l'école de Plotin et de Proclus qu'à celle de Platon, qui lui-même n'était pas précisément un ennemi du spiritualisme et des spéculations abstraites. Il en faut dire autant de Giordano Bruno et de Paracelse, sur lequel, soit dit en passant, M. Fiorentino a des idées en grande partie fausses. Nicolas de Cusa était un néo-pythagorien, Pic de la Mirandole et Reuchlin essayèrent une restauration de la kabbale, non moins mystique, non moins hostile au naturalisme que la métaphysique alexandrine. Et parmi ceux, principament en Italie, qui se flattaient de renouveler l'étude d'Aristote, combien n'y en a-t-il pas qui retournaient simplement au XIIe siècle, c'est-à-dire à Averroës, et par Averroës à l'école d'Alexandrie?

Quoi que l'on puisse penser de ces objections contre la théorie par laquelle M. Fiorentino veut nous expliquer l'histoire de la philosophie, nous voilà arrivés avec lui à la Renaissance italienne du XVIe siècle, et c'est là que nous rencontrons le système de Télésio.

Il y a dans ce système une partie négative qui fait le plus grand honneur à Télésio : ce sont les raisons par lesquelles il combat la magie, l'alchimie et l'astrologie judiciaire, trois superstitions encore très-florissantes au XVIe siècle, et dont les esprits, même

les plus hardis de cette époque, entre autres Pomponazzi, ne réussirent pas à s'affranchir complétement. On verra tout à l'heure s'il faut porter le même jugement sur la partie positive.

Télésio, tout en combattant Aristote, a plusieurs traits de ressemblance avec lui, ou, pour parler exactement, lui fait plusieurs emprunts. Il reconnaît une matière première, substance commune de tous les corps, et dont les changements, les diverses transformations, quelles qu'elles soient, s'expliquent par la loi des contraires. Les contraires sont au nombre de deux, deux qualités positives, actives, efficaces par elles-mêmes, quoique l'une paraisse être la négation ou, comme dit Aristote, la *privation* de l'autre. Ces qualités sont le chaud et le froid. Il n'en existe pas d'autres dans la nature, car celles qu'Aristote appelle le *sec* et l'*humide* n'ont aucune réalité ni efficacité, ce sont des qualités purement passives, qui résultent du mélange des deux premières.

S'il y a deux qualités, il n'y a qu'une seule matière qui suffit à tout, et dont les changements nous rendent compte de l'existence de tous les corps. Aristote a eu tort d'admettre pour les corps célestes une matière à part, dont il fait une substance éternelle et incorruptible. La matière, dès qu'elle existe, ne peut avoir que les propriétés ou les qualités sans lesquelles elle n'existerait pas. Il y a donc contradiction à reconnaître deux matières.

D'ailleurs, comment parler d'une matière corruptible et d'une autre qui ne le serait pas? Il n'y a

véritablement ni corruption, ni génération dans l'univers. Il n'y a que deux qualités, le chaud et le froid, dont Télésio, sous le nom de natures actives (*naturas agentes*), a fait ce que nous appelons des forces. De ces deux forces contraires, c'est tantôt l'une, tantôt l'autre qui l'emporte, sans que jamais aucune d'elles soit complétement neutralisée ou suspendue. La matière est le champ de bataille où elles luttent l'une contre contre sans trêve et sans relâche, et de leurs victoires et de leurs défaites alternatives naissent tous les changements que nous voyons dans la nature, sortent toutes les combinaisons et toutes les dissolutions qui nous représentent la naissance et la mort, la génération et la destruction.

M. Fiorentino a raison de soutenir contre la plupart des historiens de la philosophie que ce n'est pas là une simple restauration du système de Parménide. Pour le philosophe grec, le chaud et le froid auxquels il substitue par moments la lumière et les ténèbres, le feu et la terre, ne sont pas des qualités réelles, encore moins des forces actives, mais de pures apparences sous lesquelles se cache l'opposition de l'être et du non-être. Les qualités des corps, comme les corps eux-mêmes, ne sont et ne peuvent être dans sa pensée que des illusions ; tandis que les qualités reconnues par Télésio et substituées par lui à la *forme* et à la *privation* d'Aristote, non-seulement existent réellement, mais sont le principe et le fondement de toute existence. En effet, il se passe de toute autre cause et de tout autre principe, il ne fait

intervenir Dieu dans l'univers, ni à titre de cause motrice, ni à titre de cause finale. Du moins l'unité y a-t-elle gagné quelque chose? Non, puisque nous avons deux principes absolument irréductibles l'un à l'autre, et sans lesquels la matière ne serait rien. Mais qu'est-ce que la matière avec eux, et en quoi est-elle plus compréhensible que la matière première d'Aristote? C'est ce que ni Télésio ni son interprète n'essayent de nous expliquer. Le système de Télésio, loin donc de résoudre par le principe de l'immanence les difficultés que présente la philosophie aristotélicienne, les reproduit toutes en les aggravant et en abaissant l'idée même de la philosophie.

Il y a dans le traité de Télésio deux propositions que l'on ne peut s'empêcher de remarquer. Au principe péripatéticien que la nature a horreur du vide, il substitue celui-ci : « Les corps se plaisent à se « toucher et à se rapprocher les uns des autres. » D'un autre côté, croyant pouvoir rendre compte de tous les phénomènes de la nature par le chaud et le froid, il est obligé de choisir entre ces deux qualités pour expliquer le mouvement. Il se décide pour la première, parce que, étant mobile, elle contient le mouvement dans son essence, tandis qu'à la seconde appartient l'immobilité. De là cette conséquence que la chaleur produit le mouvement, de même que le mouvement produit la chaleur, que tous les deux sont de même condition [1].

[1] « Motus non minus a calore fieri, quam calorem ipse fa- « cere videtur, et non magis motum a calore quam calorem a

Ces deux propositions renferment comme un pressentiment, une divination de deux principes acceptés par la science moderne : le principe de l'attraction universelle et celui de l'identité de la chaleur et du mouvement. Mais M. Fiorentino, avec raison, établit entre elles une grande différence. La première est une pure affirmation, qui, ne reposant sur aucune preuve et ne dérivant ni de l'expérience ni d'une proposition antérieurement démontrée, n'a pas plus de valeur que le fameux axiome de la physique de l'école. La seconde mérite plus de respect, parce qu'elle se rattache à une théorie générale, dont elle nous présente une légitime application. Cependant il est bon de remarquer que ce n'est pas tout à fait la proposition que démontre aujourd'hui la thermodynamique. Dans l'opinion de Télésio, il n'y a pas identité entre le mouvement et la chaleur, puisque, à l'origine des choses, c'est la chaleur qui a précédé le mouvement, et, non-seulement elle l'a précédé, mais elle lui est supérieure en nature et en dignité, c'est-à-dire probablement par le rôle qu'elle joue dans l'univers [1]. Au reste, Télésio se serait rencontré sur un point particulier avec la science de notre temps, que ce serait un hasard qui ne prouverait rien pour son système. On en sera facilement convaincu par ce qui nous reste à en dire.

« motu fieri, proindeque ejusdem ordinis conditionisque calo-
« rem motumque esse suspicari queat quis. » (Passage cité par M. Fiorentino, p. 239).

[1] « Calorem motumque non ex æquo mutuo a se ipsis fieri,
« sed calorem motui tempore, naturaque et dignitate præire. »
(*Ibid.*)

La philosophie de Télésio ayant la prétention d'être la science universelle et de suffire à l'explication de tous les phénomènes, de ceux de la vie et de l'organisation comme de ceux de la nature brute, de la sensibilité et de l'intelligence de l'homme aussi bien que des propriétés de l'univers, nous offre non-seulement une physique générale, ou ce qu'on pourrait appeler une cosmogonie physique, mais une physiologie, une psychologie et même une morale. A vrai dire, ces trois dernières branches des connaissances humaines ne sont pour lui que des dépendances ou de simples applications de la physique, puisque c'est à l'aide de deux principes matériels, le chaud et le froid, qu'il se flatte de résoudre sans distinction tous les problèmes. Voici d'abord, à la considérer dans ses traits les plus essentiels, à quoi se réduit dans son système la physiologie.

Tantôt la vie est pour Télésio le résultat commun du chaud et du froid, tantôt il la représente comme un principe à part, comme un esprit subtil et chaud produit par la chaleur tandis que le froid ne produit que la mort. Quand il s'arrête à la première hypothèse, il accorde aux deux causes actives de l'univers, c'est-à-dire à la chaleur et au froid, non-seulement le mouvement, mais la sensibilité, la faculté de jouir de leur rencontre et de souffrir de leur isolement. Cette faculté existant dans les principes d'où résultent tous les corps, ne saurait manquer de se retrouver dans les corps eux-mêmes, et jusque dans leurs moindres éléments. Donc tous les corps sont vivants

à un certain degré, et ce que nous appelons les corps organisés sont ceux qui, par suite d'une combinaison particulière, possèdent la vie d'une manière plus régulière et plus complète. Mais c'est la seconde hypothèse qui l'emporte dans la pensée de Télésio. La vie est un esprit, ou plutôt un souffle subtil et chaud (*spiritus tenuis calidusque*) qui émane de la chaleur universelle, et que certains corps, les corps organisés, conservent sous leur enveloppe. Ce qui fait la différence des animaux et des plantes, c'est que, dans les premiers, le souffle vital est plus subtil et plus chaud que dans les dernières. Les différents degrés de subtilité et de chaleur de cette substance nous expliquent la diversité des espèces qu'on distingue chez les uns et chez les autres. Chez les animaux, le principe vital a son siége dans les cavités cérébrales, d'où il se répand, par le canal des nerfs, dans toutes les parties de l'organisme. La génération, c'est l'acte par lequel il passe d'un corps dans un autre.

Par la physiologie de Télésio on peut d'avance se faire une idée de sa psychologie. Déjà nous savons que non-seulement le souffle vital, mais que tous les corps sans exception sont doués de sensibilité, sont capables d'éprouver des sensations de plaisir et de douleur. Mais la sensation elle-même, qu'est-elle ? Une dilatation ou une contraction du corps sensible, c'est-à-dire un simple mouvement; car ce n'est que par ses propres mouvements que le principe vital est averti des mouvements extérieurs.

Voilà précisément, contre toute attente, ce que

M. Fiorentino considère comme une des plus grandes découvertes du philosophe dont il s'est fait l'interprète et quelque peu le protecteur. « Le point capi-« tal de la doctrine de Télésio est, dit-il, comme on « a pu le voir, l'identification du mouvement et de « la sensation. Aujourd'hui cette opinion a prévalu « et il y en a qui ne désespèrent pas de trouver la « loi selon laquelle le mouvement se convertit en « sensation, comme on a trouvé la loi de la conver-« sion du mouvement en chaleur, conversion pres-« sentie par Télésio [1], » Nous voudrions bien savoir quels sont les philosophes aujourd'hui vivants et en possession de quelque autorité qui soutiennent cette énormité dont on veut faire honneur à l'esprit de notre temps. Sans doute il y a des physiologistes qui ont cherché ou qui cherchent encore à définir le rôle du cerveau dans la sensibilité et dans l'intelligence ; mais ils ne pensent pas, au moins tous ne pensent pas, que ce rôle se confonde avec la nature, avec le principe, avec les fonctions mêmes des deux facultés dont nous parlons. La fonction ou le mouvement du cerveau est pour eux une chose, la sensation et l'acte de la pensée en sont une autre. Ils pourront faire dépendre l'un de l'autre ces deux ordres de phénomènes ; mais, à moins de cesser de se comprendre

[1] « Il punto capitale della dottrina telesiana è, come si è po-« tuto vedere, la medesimezza del moto e del senso. Oggidi « siffatta pretensione è invalsa, e v'ha chi non dispera di sco-« prire la legge secondo la quale il moto si riconverte in sen-« sazione, nello stesso modo con cui si è trovata la legge della « conversione del moto in calore, che fu pure dal Telesio pre-« sentita. » (P. 283.)

eux-mêmes, ils ne les confondront jamais. Comment donc chercheront-ils la loi par laquelle une sensation se convertit en mouvement? Quel sera le juge ou le témoin de cette conversion, puisqu'une sensation ne s'adresse qu'à la conscience, tandis que le mouvement est constaté directement ou indirectement par les sens? Ce que M. Fiorentino nous présente comme une vue de génie est donc une des plus grossières erreurs de Télésio. De cette première erreur, comme d'une source féconde, nous allons voir sortir toutes les autres.

Puisque la sensation se réduit à un mouvement et que tout mouvement a pour effet de rapprocher un corps d'un autre corps, toute sensation se réduit au tact, tous les sens ne sont que des varietés du toucher. Mais, de même que sentir c'est toucher, percevoir c'est sentir. Nulle différence entre la sensation et la perception, entre la sensibilité et l'intelligence. L'une et l'autre ont la même cause et le même objet, à savoir : le mouvement. Par les différences qui existent entre les mouvements, s'explique la diversité des facultés que nous distinguons dans l'intelligence. Un mouvement fort et fréquemment répété produit la mémoire. Lorsque, à l'aide de la mémoire, on complète les qualités qui manquent à un objet, c'est-à-dire à une sensation ou à un mouvement, par celles qu'on a perçues auparavant, la perception prend le nom d'entendement. Le passage d'une perception actuelle à des perceptions antérieures, c'est ce que nous appelons le raisonnement.

L'intelligence de l'homme ne diffère de celle des animaux que parce que l'homme est plus capable de mouvement, et il doit cette supériorité à la masse plus considérable de son cerveau, le cerveau, comme nous l'avons déjà dit, étant l'organe où se concentre la matière vitale, par conséquent, la chaleur, cause et principe du mouvement. Mais, si l'homme est plus intelligent, il n'est pas autrement intelligent que la bête, les facultés ou les perceptions qui leur appartiennent sont de même nature, la raison leur est commune.

Si nos idées dérivent du mouvement, nos passions sont produites par la chaleur dont elles représentent les différents degrés d'intensité. Un degré de chaleur trés-élevé dans le souffle vital a pour résultat la colère. Un certain degré de refroidissement se traduit par la peur ou le chagrin. C'est par le même phénomène qu'on rend compte des alternatives de veille et de sommeil. Un refroidissement complet ou la neutralisation de la chaleur par le froid, c'est la mort.

De l'identification de la vie avec la sensibilité, et de la sensibilité avec la pensée, résulte nécessairement l'identité du principe vital et du principe pensant. Est-ce une raison de dire avec M. Fiorentino que Télésio était animiste? L'animisme suppose l'existence d'une âme, qui ne préside aux fonctions du corps que parce qu'elle lui est supérieure. Or, dans la doctrine de Télésio, l'âme et le corps sont une seule et même chose ; ce qu'il appelle l'âme n'est qu'un élément du corps, un certain corps particulier,

un peu moins palpable que les organes qui le contiennent. L'aninisme, en subordonnant le corps à l'âme, au point que l'âme se fabrique elle-même son corps, fait rentrer la physiologie dans la psychologie, tandis que Télésio fait tout le contraire. Il confond la psychologie avec la physiologie, absorbée elle-même par la physique.

Le matérialisme, poussé à ce degré de franchise, était chose compromettante au commencement du XVIe siècle, quand l'Église exerçait encore sur les esprits une domination sans contrôle. Aussi Télésio a-t-il soin de se mettre en règle avec l'orthodoxie philosophique et religieuse, en reconnaissant à l'homme, outre l'âme matérielle dont nous venons de parler, une âme spirituelle qui vient de Dieu et qui est créée à chaque naissance par un acte exprès de la puissance divine. Cette seconde âme est, par rapport à la première, ce qu'est l'entéléchie d'Aristote par rapport au corps. Mais alors que deviennent les objections élevées par Télésio contre la doctrine d'Aristote, particulièrement contre ses idées sur la pluralité des âmes? Que devient l'unité qu'il se vante de substituer aux prétendues contradictions de la philosophie péripatéticienne ?

Le dualisme au moins apparent, le dualisme officiel, si l'on peut ainsi parler, que nous venons de signaler dans la psychologie de Télésio, se retrouve dans sa morale. C'est bien à lui qu'on peut attribuer deux morales : celle qui est la conséquence de son système et celle que lui impose la nécessité de se

mettre d'accord avec les dogmes du christianisme. Nous allons d'abord résumer la première.

La sensation, source de nos connaissances, est aussi le principe uniqne de nos actions, de celles dont, à tort ou à raison, nous nous croyons les auteurs. Dans la sensation se trouvent compris la douleur et le plaisir. Le plaisir, c'est le sentiment qu'ont tous les êtres de leur conservation, la douleur les avertit des mouvements qui tendent à les détruire. Naturellement nous sommes enclins à rechercher le premier et à fuir la dernière. C'est ce qu'on appelle l'appétit et l'aversion. L'un et l'autre doivent être subordonnés à la conservation de soi-même. La conservation de soi-même, voilà le souverain bien, et les efforts qui ont pour but de nous l'assurer, ou la subordination de nos facultés et de nos désirs à notre propre conservation, c'est ce qui constitue la vertu. La vertu dépend de la clarté ou de l'obscurité de nos perceptions, autant dire de l'état de notre cerveau, ou du degré de chaleur du fluide qu'il contient.

Fidèle à son dessein de faire de Télésio le précurseur de tous les grands hommes des âges postérieurs, M. Fiorentino se met l'esprit à la torture pour nous montrer dans cette vile doctrine des profondeurs insondables. Il la place au-dessus de la morale d'Aristote, et, dans l'histoire entière de la philosophie, il n'aperçoit rien qui lui soit comparable, si ce n'est l'éthique de Spinoza. « Le problème moral, dit-il, a « été posé par Télésio avec une précision admirable. « Sa solution est en opposition ouverte avec celle qui

« a été donnée par Aristote, et est telle que la réclamait l'ensemble de son système. Le naturalisme « inauguré par lui ne pouvait admettre un monde « qui ne fût pas le monde naturel. Spinoza seul a été « plus tard aussi logique que l'avait été Télésio[1]. »

Il est vrai que, pour Aristote, l'appétit des sens n'est pas le seul mobile des actions humaines, ni la conservation de soi-même la seule fin qui leur soit proposée. Au-dessus des sens il place la volonté, au-dessus de l'intérêt de notre conservation l'amitié, l'amour de la science, l'amour du genre humain, qu'il a parfaitement connu et appelé de son vrai nom (φιλανθρωπία); un nom que Cicéron a traduit plus tard par cette belle expression : *Caritas generis humani.* Mais quoi ! est-ce que tout cela n'est pas dans la nature ? Autant vaudrait dire qu'il n'y a rien dans la nature qui dépasse la limite de la sensation et des appétits. Quant à Spinoza, s'il a été aussi logique que Télésio, il faut convenir qu'il l'a été d'une tout autre manière, et qu'en restant conséquent avec lui-même il est arrivé à des conclusions très-différentes. Il ne faut pas oublier que Spinoza, reconnaissant dans l'amour divin le but suprême de notre activité et de notre vie, est bien plus près du mysticisme que du matérialisme, au moins en morale.

Du reste, cette sévère logique dont on fait honneur

[1] « Il problema etico pero è posto con una precisione mirabile : la sua soluzione è in aperta opposizione con quella data « da Aristotele, ed è quale l'insieme del suo sistema aichiedava. « Il naturalismo da lui inaugurato non poteve ameter altro « mondo che non fosse il naturale, e solo Spinoza è stato di « poi tanto logico quanto fu il Telesio. » (P. 313.)

à Télésio ne l'empêche pas d'associer au système de morale que nous venons d'exposer un autre système ou tout au moins des principes qui en sont la négation. De même qu'il attribue à l'homme deux âmes, l'une qui vient de Dieu, l'autre qui vient de la nature, il lui reconnaît deux appétits : un appétit matériel, qui le porte à pourvoir par tous les moyens à sa conservation dans la vie présente ; et un appétit spirituel, qui le pousse à assurer son salut dans la vie future. A ces deux âmes et à ces deux appétits viennent se joindre deux intelligences : l'une, formée de sensations et de souvenirs, qui nous représente les choses de la terre ; l'autre, tournée tout entière vers le ciel et les choses invisibles.

Que ces contradictions soient sincères ou non, elles n'en existent pas moins dans la philosophie de Télésio. Comment donc cette philosophie a-t-elle pour principal mérite, aux yeux de son dernier interprète, d'avoir rétabli l'unité dans l'homme et dans la nature ? Autrefois, répond M. Fiorentino, le dualisme se manifestait dans la science même ; dans la science de la nature par la distinction de la forme et de la matière ou de la matière et de l'esprit ; dans la science de l'homme par l'antagonisme des sens et de la raison, de l'appétit et de la liberté. Télésio, avec sa théorie des deux âmes, des deux appétits et des deux intelligences, a rejeté le dualisme hors de la science, puisque la théorie au nom de laquelle il le rétablit n'a aucune valeur scientifique. On ne saurait se mettre plus à son aise avec un auteur pour lequel on

professe une si vive admiration et qu'on tient pour un des plus grands génies dont s'honore l'humanité. Mais on jugera mieux des libertés que prend M. Fiorentino, si nous le laissons parler lui-même.

« Que l'âme humaine, dit-il, ait une intelligence « et une volonté dont elle ne fait aucun usage à pré- « sent, mais qu'elle tient en réserve pour s'en servir « ailleurs, ou tout au plus, que, pendant qu'avec son « intelligence et son appétit naturel elle regarde aux « choses présentes, il lui arrive, avec cette autre « intelligence, de donner un conp d'œil à un autre « monde, peu importe à l'histoire de la pensée hu- « maine.... Pendant la renaissance le moyen âge « n'est pas complétement banni, mais il est relégué « dans le fond le plus reculé du tableau, comme pour « faire mieux ressortir par ses teintes sombres le vif « coloris des nouvelles figures qui occupent le pre- « mier plan[1]. »

Après avoir expliqué les origines et exposé les principes de la philosophie de Télésio, M. Fiorentino nous montre l'influence qu'elle a exercée sur la philosophie italienne par ses partisans avoués ou dissimulés, et quelquefois par ses contradicteurs mêmes,

[1] « Che l'anima humana abbia un intelletto ed una volun- « tà de' quali non si giovi ora, ma che li tenga in serbo per « servirsene altrove ; o tutt' al piu che, mentre guarda con « l'intelletto e l'appetito naturale alle cose presenti, con quell' « altra dia un' occhiata ad un' altro mondo, cio poco rileva « alla storia del pensiero umano... Nel Risorgimento il medio « evo non è sbandito del tutto, ma rimane nello sfondo del « quadro, quasi per meglio lumeggiare con le sue cupe tinte il « vivo colorito delle nuovo figure che vi campeggiano. » (P. 320).

obligés d'en prendre connaissance et de s'en pénétrer avant de la combattre. Au nombre de ses partisans, nous rencontrons d'abord le Cosentin Augustin Donio, auteur d'un *Traité de la nature de l'homme*, imprimé à Bâle en 1581 [1]. On voit que ce traité a suivi de près le premier ouvrage de Télésio, publié en 1565. Nulle part Donio ne se déclare un disciple de son illustre compatriote, il évite même de prononcer son nom ; mais il est facile de s'apercevoir qu'il a subi son influence. D'abord, tout en se proposant pour but l'explication de la nature de l'homme, il s'occupe de la nature en général, à laquelle il reconnaît pour seul principe actif la chaleur. Si le froid n'est pour lui qu'une qualité négative, il n'en est pas moins représenté dans l'univers par un corps particulier, c'est-à-dire par la terre, comme il l'est dans la physique de Télésio. La terre, froide, immobile, opaque, est opposée à l'éther toujours en mouvement, à l'éther léger, lumineux et chaud, par lequel se manifeste le principe de la chaleur et de l'action. Ces deux mêmes principes se retrouvent dans l'homme, selon Donio, puisque l'homme se compose d'un corps et d'une âme. Le corps, c'est la matière inerte et froide, correspondant à la terre ; l'âme, c'est une substance chaude, subtile et mobile, mais en somme matérielle. C'est exactement ainsi que l'âme est comprise et définie par Télésio. Comme Télésio encore, après avoir identifié la vie avec le

[1] *De natura hominis*, Augustini Donii Cosentini, Basil. 1831.

mouvement, Donio confond le mouvement avec la sensation, et nous montre dans la sensation la source de l'intelligence.

Voici, au reste, une proposition dans laquelle se résume toute la doctrine psychologique de Donio, et que l'on croirait textuellement transcrite du principal ouvrage de Télésio : « Toutes les opérations de « l'esprit, si nombreuses qu'elles soient, peuvent « être énumérées en deux mots, car elles ne sont « pas plus de deux, à savoir : le mouvement et la « sensation [1]. »

La sensation n'appartient pas seulement à l'homme, elle est commune à toute la nature, par conséquent à tous les corps de la nature ; elle se manifeste par l'attraction et la répulsion, qui ne sont, en réalité, que les mêmes affections que nous constatons en nous sous les noms de désir et d'aversion. La sensation est à l'intelligence ce que la réalité est à l'ombre, puisque la pensée n'est qu'une émanation, une image affaiblie de ce que nous avons senti. Aussi rien de plus chimérique, selon Donio, que la distinction établie par Platon entre l'intelligence et les sens, et par Aristote entre l'âme sensitive et l'âme rationnelle.

Ne pouvant faire rentrer la conscience dans la sensation, comme il y fait rentrer toutes les facultés intellectuelles pour les expliquer ensuite par le mouvement, il se contente de la nier. A l'en croire, nous

[1] Voir le texte latin de cette proposition dans le livre de M. Fiorentino, p. 331, note 2.

ne connaissons, c'est-à-dire nous ne sentons que les choses extérieures; nous ne pouvons nous sentir nous mêmes, nous ne savons rien de ce qui se passe en nous; la conscience n'existe pas, parce qu'elle est impossible. Voilà, du moins, une façon commode de terminer les discussions philosophiques.

Si Donio a soin de dissimuler la source où il a puisé les parties essentielles de son système, voici, en revanche, des disciples de Télésio qui se font gloire de l'avouer pour leur maître et de marcher fidèlement sur ses traces. Ils se nomment Sertorio Quattromani, Antoine Persio et Thomas Campanella.

Le premier n'est guère qu'un abréviateur et un traducteur des œuvres de Télésio. Il en a publié un résumé élégant et clair en pur toscan, et se proposait de traduire dans la même langue tous les écrits du philosophe de Cosence, mais la mort ne lui a pas laissé le temps d'exécuter son dessein. Il avait une telle confiance dans ses idées, qu'il croyait en assurer le triomphe par cela seul qu'il les exprimait en langue vulgaire. Cependant il ne s'est pas renfermé dans cette tâche modeste. Il lui arrive quelquefois d'éclairer, en la simplifiant, la doctrine même dont il est l'interprète.

Antoine Persio, en se proposant, dans son *Traité de l'esprit humain* [1], le même but que Quattromani, laisse beaucoup à désirer sous le rapport de la clarté, de la précision et de la méthode. En revanche, il se

[1] *Dell' Ngegno dell' Huomo*, di Antonio Persio, Venise, 1576.

montre, nous n'oserions pas dire plus original, mais plus personnel. Il y a des points de la philosophie de Télésio qu'il comprend à sa manière et qu'il finit par s'approprier. Telle est particulièrement la façon dont il explique le rôle du ciel dans la nature et dans notre propre vie. Le ciel est, comme nous, doué de sensibilité et de mouvement, car il est la plus haute expression de l'esprit ou du principe actif qui nous anime. Doué de sensibilité, il connaît le pláisir et jouit, comme le pensaient les pythagoriciens, de la régularité de ses révolutions et de l'harmonie de ses sphères. Il n'est pas seulement vivant, sensible et intelligent comme nous, mais c'est de lui que nous viennent notre activité et notre vie, notre sensibilité et notre intelligence. Le soleil est, en quelque sorte, son ministre, et c'est par le soleil qu'il nous communique toutes les facultés que nous possédons. Plus nous sommes rapprochés de cet astre, plus nos sens, et, par conséquent, notre intelligence, sont parfaits ; plus nous en sommes éloignés, plus l'esprit qui nous échauffe et nous éclaire participe à la pesanteur et à l'obscurité de la matière. C'est ainsi que Persio se rend compte de l'influence des climats sur les idées et les passions.

Persio était médecin, et son système médical se lie étroitement à sa philosophie de la nature. La maladie, selon lui, est le résultat des humeurs qui, obstruant les pores du cerveau, des nerfs et de la moelle épinière, empêchent les rayons du soleil d'y pénétrer avec l'abondance nécessaire aux fonctions

de la vie. Aussi la vie cesse-t-elle entièrement quand l'obstruction dont nous parlons est complète. L'esprit qui le soutient et l'anime n'étant plus renouvelé, notre corps penche vers la terre et finit par se confondre avec elle. A cette pathologie fantastique se joignait une thérapeutique qui ne l'est pas moins. A toutes les maladies il opposait la même prescription : de boire chaud. Il a même laissé un traité sur les boissons chaudes en usage chez les anciens Romains : *Del bever caldo costumato dagli antichi Romani*[1]. C'est, comme on voit, un traitement encore plus simple que celui du docteur Sangrado.

Au-dessus de tous les détails dans lesquels il se complaît, on aperçoit chez Persio une idée dominante : c'est que la nature, l'univers, en y comprenant l'homme, ne forme qu'un seul être, un être animé, sensible et intelligent ; c'est, en un mot, la transformation de la philosophie équivoque de Télésio en un système franchement panthéiste en faveur duquel il invoque l'autorité, plus ou moins comprise, de Pythagore et des philosophes indiens. Cette même idée, on la retrouve sous une forme plus nette et plus précise, avec des applications et des conséquences plus hardies, dans les écrits philosophiques de Thomas Campanella.

Que Campanella soit un disciple de Télésio, bien entendu pour ses opinions sur la nature et non pour ses utopies politiques, cela est hors de doute. A

[1] Venise, 1593.

l'exemple de Quattromani et de Persio, il a écrit un résumé de la doctrine de son maître. Ce résumé [1], daté de 1595, bien qu'il n'ait été publié qu'en 1617, a été précédé d'un autre ouvrage, également empreint de l'esprit de Télésio ; c'est la *Philosophie démontrée par les sens* (*Philosophia sensibus demonstrata*), qui a paru à Naples en 1587. Mais est-il vrai, comme le prétend M. Fiorentino, que, hors de ses premiers écrits, Campanella se soit complétement écarté des principes du philosophe de Cosence pour se livrer aux inspirations de son propre génie? Nous ne le pensons pas.

Nous signalerons d'abord ce fait, que, dans un de ses écrits, rédigé bien des années après ceux dont nous venons de parler, dans son *Discours sur la monarchie espagnole* [2], Campanella recommande la philosophie de Télésio comme la plus conforme à l'Ecriture sainte et aux enseignements des Pères de l'Eglise. Mais il y a une preuve plus directe de la fidélité de Campanella à la foi philosophique de sa jeunesse, c'est qu'il n'y a pas une idée, pas un principe, pas une proposition importante de son maître cosentin qu'on ne reconnaisse dans son propre système sur la nature, celui qu'il développe dans ses derniers ouvrages, notamment dans sa *Philosophie générale*.

[1] *Prodromus philosophiæ instaurandæ, id est Dissertationis de natura rerum compendium secundum vera principia ex scriptis Thomæ Campanella præmissum cum præfatione ad philosophos Germaniæ*, Francfort, 1617.

[2] *De monarchia Hispanica discursus*, ch x.

Pour lui, comme pour Télésio, « savoir, c'est sentir [1]. » Il n'y a pas d'autres connaissances que celles que nous empruntons à nos sens; pas d'autre philosophie que celle qui prend les sens pour guides [2]. Toutes nos facultés ne sont que des degrés ou des opérations diverses d'une faculté unique, à savoir : la sensibilité. La mémoire et la réminiscence sont des sensations renouvelées ; l'imagination, c'est l'association ou la disjonction de sensations antérieures. La raison elle-même n'est que la réunion de plusieurs sensations semblables sous un seul nom ou sous un signe commun. L'âme raisonnable ne se distingue pas de l'âme sensitive [3].

A l'exemple de Télésio, Campanella soutient que tous les corps sont doués de sensibilité, par conséquent de perception, de mémoire, de raison. Tous les corps, sans exception, les animaux, les plantes, les os, les cheveux, les pierres, les cadavres même participent, selon lui, dans une mesure ou dans une autre, aux diverses facultés que l'homme, dans son orgueil, revendique pour lui seul. C'est cette universalité de la sensibilité, c'est l'identité qu'il croit apercevoir entre la sensibilité des choses et celle de l'homme, qui lui paraît être le seul fondement de la certitude. Pourquoi, en effet, sommes-nous sûrs de percevoir les objets extérieurs tels qu'ils sont réellement ? Parce que notre sensibilité et celle de ces

[1] « Scire est sentire. »
[2] Omnia sensu percipiuntur ; sensu duce « philosophandum est. »
[3] *De sensu*, liv. III, ch. XI et XXV.

objets se pénètrent de telle sorte, que nous les sentons comme ils se sentent eux-mêmes, et ils se sentent eux-mêmes tels qu'ils sont; car chaque mode de la sensibilité répond à un mode de l'existence.

Cette proposition, si étrange qu'elle nous paraisse, est une conséquence rigoureuse du système de Télésio, bien qu'elle ait peut-être échappé à Télésio lui-même. Il faut se rappeler que la sensation n'est pas pour lui comme pour les philosophes plus modernes un mode purement subjectif de l'âme humaine ; il la confond avec le mouvement, qui est, dans son opinion, l'état réel des choses. L'état réel des choses n'arrive donc à notre connaissance que parce qu'il est identique à l'état que nous trouvons en nous.

Voici maintenant la conclusion panthéiste de la doctrine, conclusion dans laquelle Campanella se rencontre avec Persio, mais qu'il saisit avec plus de force, à laquelle il donne plus de profondeur, et dont il tire un parti plus original ; car c'est elle qui l'a mis sur la voie de son panthéisme politique.

S'il est reconnu que tous les êtres, animés ou inanimés, n'ont qu'un seul mode d'existence avec la faculté de se pénétrer mutuellement, ils ne forment véritablement qu'un seul être, un être vivant, intelligent, raisonnable, en un mot, sensible. Cette conséquence, Campanella l'admet expresément, il l'énonce sous mille formes, non-seulement dans ses œuvres philosophiques, mais dans ses poésies. « L'univers,

« dit-il dans un de ses sonnets [1], l'univers est un « animal grand et parfait, statue de Dieu faite à son « image et qui rend hommage à Dieu! Nous, nous « sommes des êtres imparfaits, une misérable famille « condamnée à vivre et à habiter dans le ventre du « monde. »

Cet être universel, dans lequel se confondent toutes les existences particulières, ne devrait pas seulement offrir une place à l'homme dans ses vastes entrailles, il devrait l'absorber, comme il absorbe tout le reste; mais Campanella a reculé devant cette application rigoureuse de ses principes. Absorber l'homme dans la nature, c'était se mettre en révolte ouverte avec le christianisme. Aussi revient-il prudemment sur les traces de son maître Télésio. Comme lui il attribue à l'homme deux sens et deux âmes. Outre le sens extérieur, les sens proprement dits par lesquels nous sommes en rapport avec la nature, il veut que nous reconnaissions un sens intérieur d'origine divine, qui nous met en communication avec le monde surnaturel. A ces deux sources de connaissances correspondent, selon lui, deux principes d'existence, deux âmes, dont l'une n'est qu'un corps plus subtil que les autres, un air mobile et chaud, émanation du soleil, tandis que l'autre, spirituelle et immortelle, vient directement de Dieu, comme la lumière vient de l'astre du jour : *quæ a Deo immittitur sicut lux a sole* [2].

[1] *De l'univers et de ses parties.*
[2] *De sensu rerum*, liv. XII, ch. VIII.

On voit que Campanella, tout en donnant un autre tour à la doctrine de Télésio, en a fidèlement conservé tous les principes, tous les éléments, même ceux qui se contredisent. Il est cependant impossible de lui contester l'originalité ; mais elle consiste dans la forme enthousiaste, passionnée, systématique, dont il a revêtu ses idées, plutôt que dans ces idées mêmes. Elle consiste surtout à avoir montré dans ses *Discours sur la monarchie espagnole* et dans sa *Cité du soleil* les rapports qui unissent toute philosophie panthéiste ou matérialiste au despotisme et au socialisme.

Si nous croyons que M. Fiorentino a amoindri l'influence de Télésio dans Campanella, il nous semble qu'au contraire il l'a singulièrement exagérée dans François Patrizzi. On sait quel rôle a joué Patrizzi dans les controverses philosophiques du XVIe siècle. C'est en quelque sorte celui d'un ennemi personnel d'Aristote. Il ne lui suffit pas, dans ses discussions péripatéticiennes (*Discussiones peripateticœ*) d'attaquer les principes et la méthode de celui que le moyen âge appelait simplement *le philosophe*, il se déchaîne contre sa personne ; il lui conteste la meilleure partie de ses écrits, et le poursuit en toutes choses avec un tel acharnement, qu'il fait scandale, même chez les libres penseurs de la Renaissance. Quel est son but? Car il faut avoir une raison pour haïr les gens à ce point, surtout quand ils ont cessé d'exister depuis près de vingt siècles. Le but que se propose l'auteur des *Discussions péripatéticiennes*

est de substituer à la philosophie d'Aristote celle de Platon, comprise à sa manière. Dans une lettre adressée au pape Grégoire XIV [1], il recommande la philosophie platonicienne comme bien plus favorable aux dogmes chrétiens et à l'autorité de l'Église que celle qui a si longtemps régné dans toutes les écoles de la chrétienté; il montre en elle un moyen de détruire l'hérésie plus efficace que l'excommunication et les peines matérielles.

Il n'est pas étonnant qu'un adversaire aussi passionné du péripatétisme applaudisse aux objections élevées par Télésio contre le même système. Télésio est pour lui un homme de génie qui a aperçu les erreurs et les contradictions de la philosophie aristotélicienne; mais s'ensuit-il qu'il soit un disciple, même un disciple indépendant de Télésio ? En aucune manière. D'accord pour les détruire, ils ne s'entendent pas pour édifier. Les doctrines qu'ils professent pour leur compte et qu'ils se proposent de mettre à la place de celles qu'ils rejettent ne se ressemblent en rien, on peut même dire qu'elles sont l'opposé l'une de l'autre. Pour s'en convaincre, on n'a qu'à les comparer entre elles.

C'est dans sa *Nouvelle philosophie* que Patrizzi nous expose ses idées sur le principe et la nature des choses. On n'a qu'à ouvrir ce livre, on n'a qu'à lire les titres inscrits en tête des principaux chapitres, pour voir qu'on est en plein mysticisme et qu'il n'y

[1] Elle est imprimée en tête de sa *Nouvelle philosophie, Nova de universis philosophia*, Ferrare, 1591.

a là absolument rien qui rappelle la physique matérialiste et quelque peu panthéiste de l'école de Cosence. La *Nouvelle philosophie* se divise en quatre parties, qui sont désignées sous les noms de *Panaugia*, *Panarchia*, *Pampsichia*, *Pancosmia*, c'est-à-dire la Lumière universelle, la Cause universelle, l'Ame universelle, la Nature universelle.

La Lumière universelle, c'est Dieu, le Tout-Un (*Unomnia*), une existence qui nous représente à la fois l'unité et la totalité. De cette suprême unité, on descend vers les choses par quatre degrés, qui sont l'unité, l'essence, l'intelligence et la vie. L'intelligence est supérieure à l'âme, et l'âme est supérieure au corps. L'âme et la nature tiennent le milieu entre le corporel et l'incorporel.

Déjà ici on peut reconnaître la source, ou du moins une des sources, où avait puisé Patrizzi. Les idées les plus générales et les plus abstraites considérées comme antérieures à l'intelligence, l'intelligence placée au-dessus de l'âme, l'âme au-dessus de la nature, et la nature au-dessus de la matière, toutes ces choses ensemble présentées comme différents degrés de l'existence, cette hiérarchie ne nous rappelle-t-elle pas mieux le système alexandrin des émanations que l'antagonisme physique de Télésio? Mais continuons; car nous n'avons pas fini.

La connaissance, selon Patrizzi, a son origine dans l'âme; par conséquent elle ne peut se confondre avec la sensation, comme le soutient Télésio; mais elle commence par les sens, dont le plus noble et le plus

parfait est la vue. L'objet de la vue, c'est la lumière, dont les différents états ou les différentes espèces nous représentent les différents degrés de l'existence. La lumière la plus rapprochée de nous, c'est-à-dire la moins pure, c'est la lumière matérielle. Au-dessus d'elle est la lumière éthérée. Plus haut se manifeste la lumière incréée, qui elle-même émane du Père de toute lumière. Dans cette substance symbolique de l'être qui ne traverse notre œil que pour atteindre et dépasser encore les plus hautes facultés de l'intelligence, il est impossible de retrouver le principe physique de la chaleur, dont Télésio faisait une des forces actives de la matière. On y reconnaît plutôt une imitation du rôle que joue la lumière dans le système kabbalistique et des quatre mondes, des quatre degrés d'existence dont elle représente dans ce système l'essence identique. A l'époque où Patrizzi rédigeait son livre, la kabbale était en partie connue des philosophes de l'Europe, principalement des philosophes italiens, par les écrits de Reuchlin et de Pic de la Mirandole. On ne s'écartera pas de la vraisemblance en attribuant la même origine aux idées qui ont inspiré à Marcello Palingenio son *Zodiacus vitæ*, un curieux poëme, dont M. Fiorentino cite quelques fragments.

Un autre point par lequel Patrizzi, dans sa *Nouvelle philosophie*, se rapproche de l'antique kabbale, c'est sa théorie de l'espace. Pour lui, comme pour les auteurs des livres de la *Lumière* et de la *Création*, la première production, la première émanation de Dieu, c'est l'espace, parce que l'espace est à la fois

la condition de l'existence des corps et celle de l'existence des esprits. Selon les kabbalistes, Dieu produit l'espace en se retirant sur lui-même et en laissant l'espace hors de lui. Patrizzi dit aussi que l'artiste divin a commencé par produire hors de lui l'espace [1]. L'espace est dans sa pensée l'effet infini d'une cause infinie. Il n'est pas une qualité, car il précède les qualités, les contenant toutes dans son sein. Il n'est pas une substance, puisqu'il est sans forme et sans matière. Il n'est pas corps, puisqu'il n'offre pas de résistance; il n'est pas incorporel, puisqu'il a les trois dimensions. Il est l'unité du corporel et de l'incorporel, comme il est l'unité du fini et de l'infini.

Dans ce langage, comme dans celui que nous avons déjà cité, reparaissent les antithèses de la métaphysique orientale, recueillies en grande partie par l'école d'Alexandrie. Patrizzi s'est inspiré de l'une et de l'autre, au moins indirectement. Marsile Ficin n'a pas moins de part à ses doctrines que Pic de la Mirandole. Mais il faut avoir l'esprit envahi par de singulières préoccupations pour trouver, avec M. Fiorentino, dans cette théorie de l'espace, des analogies avec celle que Kant a développée dans la *Critique de la raison pure* [2].

L'espace pour Patrizzi n'est pas la forme de la sensibilité, c'est le récipient de la lumière, ainsi que l'enseigne la kabbale. La lumière est à la fois la substance

[1] *Quid autem illud fuit quod summus opifex primum omnium extra se produxit.* Cité par M. Fiorentino, p. 393, note 2.
[2] Bernardino Telesio, p. 397.

de la matière et des choses immatérielles; elle est partout, comme l'espace lui-même; elle forme l'empyrée, qu'habitent les pures intelligences; elle est au fond, elle constitue le fond même des corps les plus opaques et les plus pesants.

La double origine que nous attribuons à la doctrine philosophique de Patrizzi pourrait être établie par beaucoup d'autres preuves; mais nous espérons qu'on regardera comme suffisantes celles que nous venons de recueillir. Nous n'y ajouterons rien que l'expression de l'idée générale que laisse dans notre esprit le livre de M. Fiorentino.

Il est plein de science et de précieuses informations; il éclaire par des recherches d'une rigoureuse exactitude plusieurs points entièrement négligés jusqu'aujourd'hui de l'histoire de la Renaissance italienne. Il est écrit avec élégance et avec chaleur; mais il a le défaut d'être trop systématique et nous dirions volontiers trop patriotique. L'excès de patriotisme que nous lui reprochons consiste à faire graviter l'histoire entière de la philosophie autour de la philosophie italienne du XVIe siècle, et de prendre dans cette philosophie même, pour point central, des doctrines qui ne méritent pas cet honneur. Quant au système dont nous voyons avec peine une intelligence comme celle de M. Fiorentino subir sans résistance la domination, c'est le panthéisme suranné et vide, le panthéisme algébrique de Hégel. Avec des formules comme celles qui sont à son usage, rien ne s'explique et tout se confond.

I

LA PHILOSOPHIE EN SICILE

L'auteur de ce livre n'est pas seulement un penseur spéculatif dont la plume féconde a déjà produit un grand nombre d'estimables ouvrages de critique et de doctrine philosophiques, c'est un patriote sicilien qui a consacré sa vie à la gloire de son pays, et qui met d'autant plus d'ardeur à s'acquiter de cette tâche qu'il voit les anciennes divisions de la péninsule à la veille de disparaître avec leurs physionomies propres dans l'unité du royaume d'Italie.

Après avoir publié deux volumes sur la philologie et la littérature de la Sicile [1] et bon nombre d'autres écrits qui se rapportent à son histoire, M. di Giovanni a cru utile de faire connaître aussi les vicissitudes qu'a traversées la philosophie dans son île natale pendant une durée de vingt-quatre siècles. C'est le temps qui s'est écoulé depuis

[1] *Storia della filosofia in Sicilia da' tempi antichi al secolo* XIX, *libri quattro di Vincenzo di Giovanni*, 2 vol. Palerme, 1873.
[2] *Filologia e letteratura Siciliana*, Palerme, 1871.

sa première apparition dans la Sicile et dans la grande Grèce jusqu'à l'époque actuelle.

L'ouvrage se compose de quatre livres qui répondent à autant de périodes différentes : le premier à la philosophie ancienne, le second à la philosophie scolastique, le troisième à la philosophie moderne, le quatrième à la philosophie contemporaine. Celui-ci, nous le disons tout de suite, est de beaucoup le plus intéressant. Aussi forme-t-il à lui seul le second volume, le plus étendu des deux.

L'auteur a compris qu'il n'y avait pas lieu de s'arrêter longtemps à la philosophie ancienne ; car comment distinguer, dans ces temps reculés, la philosophie sicilienne de la philosophie grecque ? Comment, par exemple, sous prétexte qu'ils sont nés et qu'ils ont vécu dans plusieurs villes de la Sicile, parler d'Empédocle, de Gorgias, d'Evhemère, autrement que ne l'ont fait ou que ne pourraient le faire encore aujourd'hui les historiens de la philosophie ancienne en général ? Les érudits et les critiques siciliens ne peuvent se flatter de découvrir des documents absolument inconnus hors de leur île. Le seul fait qu'il soit en leur pouvoir de relever, et sur lequel M. di Giovanni ne manque pas d'insister, c'est que la Sicile était un pays tellement ouvert à la culture de l'esprit et tellement apte à l'étude de la philosophie, que toutes les écoles philosophiques y sont représentées dès leur origine. On y trouve l'école pythagoricienne, si justement appelée l'école italique, refluant de la grande Grèce dans les villes siciliennes,

se répandant à Syracuse, à Catane, à Sélinonte, à Agrigente, à Himéra, aussi bien qu'à Crotone, à Métaponte, à Thurium et à Tarente. Damon et Pythias étaient des pythagoriciens de la Sicile. Au même pays appartenaient l'héroïque Timica qui se coupa la langue pour ne pas révéler les secrets de son ordre ; le poëte Épicharme qui a prêté le charme de ses vers aux maximes de Pythagore ; Ecphante et Ycétas qui, fidèles aux mêmes traditions, enseignaient le mouvement de la terre autour de son axe. Pythagore lui-même n'a-t-il pas visité Catane, Agrigente, Himéra ? C'est dans ces mêmes villes et dans quelques autres, que Xénophon, le fondateur de l'école d'Élée, récitait son poëme philosophique. Mais le philosophe de l'antiquité qui fait le plus d'honneur à la Sicile, c'est Empédocle. Il y est né, il y a vécu, il y a régné en quelque sorte par le prestige de son génie, et peut-être aussi par l'art de frapper les imaginations. Evhemère, le fondateur d'une sorte d'exégèse théologique, était de Messine. Léontium, une autre ville sicilienne, a donné le jour au sophiste Gorgias dont M. di Giovanni, avec un peu trop de complaisance pour sa patrie, fait un prédécesseur de Kant. Il est vrai que Gorgias enseignait que l'homme est la mesure de toutes choses ; mais il y a loin de cette vague maxime de scepticisme à la *critique de la raison pure*. La Sicile a produit des péripatéticiens tels que Dicéarque et Aristoclès ; tous deux étaient de Messine. Si elle ne compte parmi ses enfants ni Platon, ni ses disciples, elle les a reçus au

nombre de ses hôtes, ainsi qu'Aristippe, le fondateur de l'école Cyrénaïque, et Eschine, un des premiers disciples, et, selon l'antiquité, le plus fidèle interprète de Socrate. Elle a été le berceau du stoïcien Pantène qui, converti au christianisme, est devenu sous le nom de saint Pantène le maître de Clément d'Alexandrie.

La Sicile n'a pas joué un rôle moins important dans l'histoire de la philosophie au moyen âge, de la philosophie musulmane et de la philosophie chrétienne, que dans celle de la philosophie grecque. Soumise à la domination des Arabes pendant environ deux siècles, il est impossible qu'elle soit restée étrangère à leur littérature, à leur philosophie, à leur civilisation. Aussi la bibliothèque nationale de Palerme a-t-elle conservé plusieurs manuscrits philosophiques qui remontent à cette époque et qui sont rédigés dans la langue des vainqueurs. Le plus important de ces ouvrages est le *Solwan el mota* d'Ibn Djafer, publié avec de savants éclaircissements par Michel Amari [1] et traduit en anglais par le même écrivain [2]. Le *Solwan el mota* est un livre de morale composé à l'usage des princes et où les maximes du Koran, celle des moralistes arabes et persans, se mêlent à certaines réminiscences de l'Évangile. Ibn Djafer, dont la renommée était immense parmi ses contemporains, a été un des auteurs les plus féconds du XIIe siècle. Les ouvrages qu'on lui attribue sont

[1] In-8°, Florence, 1851.
[2] 2 vol. in-8°, Londres, 1852.

au nombre de plus de trente, et se rapportent les uns à la philosophie, les autres à la théologie, d'autres à la littérature ; mais on n'en cite pas un seul qui se soit conservé dans les bibliothèques de la Sicile ou ailleurs.

A aucune époque du moyen âge la philosophie et les lettres ne répandirent en Sicile plus d'éclat que sous le règne de Frédéric II. Ce prince était à la fois le problème et le prodige de son temps. Pendant la ferveur des croisades, il affichait dans l'enceinte même de Jérusalem, une incrédulité qui ne semble appartenir qu'au siècle de Voltaire. Chef politique de la chrétienté, il avait tous les goûts, tous les fastes et aussi la curiosité ardente, l'amour des sciences, l'esprit raffiné d'un sultan arabe. A peine couronné roi de Sicile, il attire à la cour de Palerme des savants, des lettrés, des philosophes de toutes les nationalités et de toutes les religions. De ce nombre fut Michel Scot, un des traducteurs d'Averroës, que ses contemporains soupçonnaient, non sans raison, de partager les opinions du grand commentateur musulmam. D'autres furent chargés de traduire les œuvres d'Aristote, et toutes ces traductions furent distribuées par ordre de Frédéric et de son successeur aux universités de France et d'Italie. C'était alors le moyen le plus puissant, peut-être le seul efficace, de faire de la propagande philosophique. Frédéric lui-même, tout en s'occupant des affaires de l'empire, et en écrivant un livre sur la chasse du faucon, prenait plaisir à discuter sur ces matières avec les savants

qui l'entouraient ou avec les ambassadeurs que lui envoyait le sultan d'Égypte pour traiter de la cession de Jérusalem. Il raisonnait avec la subtilité d'un dialecticien de l'école et se servait indifféremment de l'arabe et du latin.

Un des résultats les plus curieux de ces conversations et du travail des esprits à cette époque, ce sont les *Questions siciliennes*, c'est-à-dire les questions dont l'empereur demandait la solution aux philosophes musulmans. Un orientaliste de grand mérite, Sicilien comme M. di Giovanni, Michel Amari, a publié, dans le *Journal asiatique* [1], des détails intéressants sur ce questionnaire et sur les réponses qu'il a provoquées de la part du philosophe arabe Ibn Sabîn. C'était le droit de M. di Giovanni, dans une histoire de la philosophie en Sicile, d'emprunter ces précieux renseignements à son savant compatriote. Nous n'avons aucune raison de les reproduire après lui, ni même de les résumer après l'auteur d'*Averroës et l'Averroïsme*. Nous nous contenterons de remarquer que les problèmes qui préoccupaient si fort Frédéric II, au milieu des plaisirs et des soucis de la souveraine puissance, sont les mêmes qui se présentent à tous les esprits libres et réfléchis qui ne prennent pas une solution convenue ou imposée pour une solution vraie. Ce sont les problèmes qui sortent du fond de la nature et de l'esprit humain, et qui domineront éternellement toutes les sciences, quelque ef-

[1] Février-mars, 1853.

fort qu'on fasse pour les emprisonner dans le domaine des choses visibles et palpables.

Ce que demandait Frédéric II et ce qu'il demandait aux philosophes arabes plutôt qu'aux philosophes chrétiens, parce qu'il les croyait plus instruits et plus hardis, le voici en quelques mots.

Est-ce une chose démontrée que le monde est éternel comme l'enseigne Aristote? Et si ce n'est pas démontré, est-ce une raison de penser que ce n'est pas demontrable ? Parce que la philosophie n'a pas encore réussi à prouver l'éternité de la nature, sommes-nous forcés d'admettre le dogme théologique de la création ?

A quoi sert la théologie? Quels sont ses principes? Quelles sont ses règles? Peut-on même dire qu'elle a des règles et des principes?

Qu'est-ce que les catégories, c'est-à-dire les idées fondamentales de la pensée humaine, les principes nécessaires et universels sur lesquels on fait reposer toutes les sciences et toutes nos connaissances? Quel est le nombre et quelle est la nature de ces principes? Par quel procédé arrive-t-on à constater ou à démontrer leur existence?

Enfin qu'est-ce que l'âme? Quelle est sa nature? Par quelles raisons a-t-on été amené à la croire immortelle? Quelle est la valeur de ces raisons et de celles qu'on invoque en faveur de la thèse contraire?

Il aurait fallu pour répondre à ces questions de manière à satisfaire un homme tel que Frédéric II, un degré de liberté et de science qui n'existait alors

ni en pays musulman, ni en pays chrétien. Aussi le livre d'Ibn Sabîn, malgré l'immense réputation de l'auteur, laisse-t-il tant à désirer. Mais l'intérêt des questions n'en subsiste pas moins, nous voulons parler de l'intérêt qu'elles présentent pour l'histoire, et non pas seulement de celui qu'elles offrent par elles-mêmes.

L'exemple de Frédéric est suivi par Manfred. Ce prince continue à Palerme l'œuvre de son prédécesseur. Il s'entoure comme son père de savants et de lettrés, montre un goût particulier pour la philosophie et met tous ses soins à chercher des traducteurs pour les œuvres d'Aristote et d'Averroës qui n'en ont pas encore trouvé. Ces versions nouvelles sont comme les anciennes, libéralement offertes aux principales universités de l'Europe.

Après tout, l'impulsion donnée en Sicile aux études philosophiques par les princes de la maison de Hohenstaufen, n'a produit aucune œuvre originale ; il n'en est sorti que des traductions, la plupart exécutées par des mains étrangères; car le seul nom sicilien que puisse citer M. di Giovanni parmi les noms latins, hébreux et arabes entre lesquels se partage ce travail d'interprétation, c'est celui de Barthlomée de Messine, traducteur de la morale d'Aristote et peut-être (cela n'est pas certain), des *Questions siciliennes*.

Ce ne sont plus des traducteurs, mais de simples commentateurs et des abréviateurs qu'on trouve en Sicile pendant le XIVe et le XVe siècle; nous

voulons parler naturellement de commentateurs et d'abréviateurs d' Aristote. C'est à ces deux catégories qu'appartiennent le franciscain Bonetti, auteur de quatre volumes sur la métaphysique, la physique, les catégories et la théologie naturelle[1]; l'Augustinien Julien Falciglia, auteur d'un livre sur le sens composé, le moyen terme dans la démonstration et les règles sophistiques[2]; le chanoine Jean de Bologne, auteur d'un abrégé de dialectique[3]; le médecin Castelli, qui a publié à Messine, sur la fin du XVIe siècle, une introduction à la logique d'Aristote[4] et un volume de mélanges sur la prédestination, l'origine du monde et le principe d'individuation. Ce n'est pas la logique ou l'*organum* d'Aristote, mais son traité de l'âme, que cherche à expliquer Scipion Chiavelli, le contemporain de Castelli[5]. A la fin du XVe siècle, Philippe de Barberiis, frère prêcheur de Syracuse, a écrit sur l'immortalité de l'âme, sur la Providence, sur les inventeurs des sciences et des arts, et s'est fait un nom par sa connaissance approfondie des Pères de l'Église; mais aucun de ses ouvrages ne s'est conservé.

Ce ne sont point là tous les noms, ce sont les noms

[1] *Nicolaï Bonetti viri perspicacissimi quatuor volumina in metaphysicam, naturalem philosophiam, prædicamenta, nec non theologiam naturalem.* Venet. in-fol. 1505.

[2] *De sentu composito, de medio demonstrationis, de sophistarum regulis.*

[3] *Compendium dialectices, totius artis usum dilucide tradens,* Lovanii, 1550.

[4] *Brevis et dilucida ad logicam Aristotelis introductio,* Messin. 1596.

[5] *Dilucidationes in tertium Aristotelis librum de anima et intellectu,* Pan. 1591.

les moins obscurs que signale M. di Giovanni parmi ceux qui représentent en Sicile la philosophie scolastique, et quand l'ère de la scolastique est close, la philosophie péripatéticienne. Parmi ces derniers défenseurs d'Aristote, il comprend Marcello Capra de Nicosie, médecin de don Juan d'Autriche. C'est un averroïste, chez qui les propositions médicales sont étrangement associées aux propositions métaphysiques. Ainsi il soutient que le siége de l'âme, dans son union avec le corps de l'homme, c'est le cœur, non le cerveau; que le cœur, à le considérer intrinséquement, est supérieur au cerveau; mais que le cerveau, dans ses rapports extrinsèques, est un membre divin; que Dieu est le siége véritable, le siége suprême de l'intelligence, mais que l'intelligence réside dans la totalité de l'espèce humaine [1]. Sur l'immortalité individuelle de l'âme humaine, il s'exprime à peu près de la même manière, avec plus de ménagement cependant, que Pomponace. Il n'en fait pas seulement un dogme de l'Église, il montre qu'après tout il y a autant et d'aussi grandes autorités pour l'immortalité que contre elle, et qne dans cet état d'incertitude il n'est que juste de s'en remettre à la foi.

A la philosophie scolastique succède la philosophie de la Renaissance, qui, en Sicile comme dans le reste de l'Italie, se partage entre Platon et Aristote. Mais

[1] Ses principaux écrits sont : *De sede animæ mentis ad Aristotelis præcepta*, Pan. 1589. — *De immortalitate animaœ rationalis juxta principia Aristotetis*, Pan. 1589.

les platoniciens de cette époque, marchant sur les traces de Marsile Ficin, sont plus près de Scot Erigène et de Plotin que de l'auteur du *Phédon* et de la *République*. Ceux d'entre eux que M. di Giovanni croit particulièrement dignes d'intérêt sont le franciscain Pierre Calanna [1] et Raymond del Pozzo, prince du Parc et évêque d'Este [2].

Le dernier de ces deux écrivains, comme il l'annonce hautement dans le titre de son livre : *Philosophia sacerdotia et platonica*, se propose de fondre ensemble, dans une même doctrine, les dogmes du christianisme et les principes de la philosophie platonicienne. Mais il est douteux qu'il ait abouti à autre chose qu'à les compromettre les uns et les autres. Ainsi, il fait intervenir dans son système les divinités du paganisme, Mercure, Apollon, Jupiter, Vénus et les Grâces, en les représentant comme des symboles des attributs de l'âme et de la pensée. Il distingue dans l'universalité des choses neuf sphères, ou neuf mondes différents : le monde des idées ou le monde archétype, dont tous les autres tiennent leur forme et leur essence ; le monde angélique ; le monde de la matière céleste et indissoluble ; le monde élémentaire, que la mythologie grecque a partagé entre Jupiter, Neptune et Pluton, c'est-à-dire entre l'air,

[1] Né à Termini en 1531, mort en 1606. Son principal ouurage a pour titre : *Philosophia seniorum sacerdotia et platonica a junioribus et laicis neglecta philosophis, de mundo animarum et corporum*, Panormi, 1599.

[2] Né à Messine en 1619, mort en 1694, auteur du *Circolo tusculano ove si trattano alcune proposizioni platoniche del Timeo*, Messine, 1656.

l'eau et la terre. Le cinquième est celui de la mort, ou de la division et de la contradiction, de la matière première ou du chaos, siége de l'amour, selon les anciens, et, en réalité, siége de l'appétit. Les ténèbres dans lesquelles résident les mauvais génies, les esprits du mal forment le sixième monde. Le septième, c'est l'homme. le microcosme où l'univers entier se trouve représenté en abrégé. Enfin, le neuvième et dernier, c'est le monde nouveau, l'homme nouveau, engendré par l'eau et par le feu, c'est-à-dire par le baptême et par le Saint-Esprit. Nous avouons que nous n'avons jamais eu entre les mains l'ouvrage sacerdotal et platonique de Pierre Calanna; mais, d'après le résumé que nous en présente M. di Giovanni, et en dépit de ses éloges, nous ne craignons pas d'affirmer que ni Platon, ni l'Eglise, ni même Marsile Ficin, ne pourraient s'y reconnaître.

Le *Circolo tusculano* de Raymond del Pozzo ne vaut pas mieux, si même il vaut autant. Pierre Calanna a au moins le mérite de connaître tant bien que mal, non-seulement le platonisme, mais la doctrine pythagoricienne. Il a même une vague idée d'Empédocle. Raymond del Pozzo paraît complétement étranger à la philosophie ancienne; nous n'en voulons pour preuve que la manière dont il définit, dans le troisième livre de son *Cercle,* les différentes écoles qui représentent la philosophie grecque. Il les ramène à onze, parmi lesquelles on ne rencontre ni l'école ionienne, ni l'école éléatique, ni l'école

mégarique, ni l'école d'Alexandrie. En revanche, nous trouvons une école *théodorienne* dont le caractère propre est de nier l'amitié. Ce qui distingue Socrate, c'est d'affirmer l'immortalité de l'âme ; Pythagore, de croire à la métempsychose ; Platon, de réduire le nombre des êtres ; Aristote, de les multiplier ; l'école cynique, d'être contraire à la nouveauté des êtres. Il est assez mal inspiré pour soutenir, contre Galilée, que la terre est immobile ; et la raison qu'il invoque en faveur de sa thèse, c'est que la terre est le centre du monde, une prémisse aussi fausse que la conclusion. Est-il plus sûr que l'univers ait été créé pour être l'objet de la contemplation de l'homme ? C'est ce que del Pozzo essaye de démontrer dans le premier livre de son ouvrage, qui, sous la forme d'un dialogue, nous offre un commentaire du Timée. Il faut qu'il y ait chez cet écrivain des qualités qui nous échappent dans l'analyse d'après laquelle nous sommes réduits à le juger, pour que M. di Giovanni ait pu dire de lui ; « Personne, assurément, ne lui refusera la profon-« deur de l'esprit philosophique et la noblesse de « l'âme [1]. »

Malgré le nombre de ses écrits [2], nous n'avons rien à dire de Viperano, poëte, humaniste, historien

[1] Nessuno gli neghera certamente profondità d'ingegno filosofico e nobiltà di animo, tom. I, p. 189.

[2] Ils forment 3 volumes, publiés à Naples en 1606. Le premier est consacré aux orateurs, aux poëtes et aux historiens ; le deuxième à la physique et à la métaphysique, le dernier à la morale et à la théologie.

autant que philosophe ; partagé dans ses œuvres philosophiques entre Platon et Aristote, péripatéticien dans ses traités de physique et de métaphysique, platonicien en morale et en poésie, et sur lequel d'ailleurs M. di Giovanni nous promet une étude séparée.

Ce qui reste de péripatéticiens en Sicile pendant et après la Renaissance, se partage en deux classes : les uns restent fidèles à la tradition de l'école, à l'Aristote du moyen âge, surtout à celui de saint Thomas ; un Aristote décidément spiritualiste, anti-averroïste, presque chrétien, et médiocrement aristotélicien ; les autres suivent les traces de Pomponace, mettent en lumière les théories équivoques d'Aristote sur la nature et l'immortalité de l'âme, ou mêlent à ses doctrines une certaine partie de platonisme, quelquefois même certains principes de Descartes et de Locke. A la première catégorie appartiennent en général les Jésuites. Tel est le P. Polizzi, professeur de philosophie et de théologie à Palerme, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, auteur de deux ouvrages qui, sans les dates de 1672 et 1673, qu'on lit à la première page, pourraient passer pour avoir été écrits deux siècles plus tôt [1]. Tel est le P. Léonard Cinuamo, également professeur à Palerme, sa ville natale, qui a publié, dans les premières années du XVIIIe siècle, un *Cours de philo-*

[1] En voici les titres : *Philosophia absolutissima*, divisé en trois parties : Logique, physique et métaphysique, Palerme, 1671-1672 — *Philosophicarum disputationum in universam philosophiam*, Palerme, 1673.

sophie, réimprimé quelques années plus tard sous un autre titre [1]. Dans la seconde catégorie, nous rencontrons Antonin Maso, et Fulgence Castiglione. Ils admettent tous les deux la méthode expérimentale et l'étude analytique de l'âme humaine, l'un dans une mesure assez large et qui le rapproche autant de Locke que d'Aristote [2], l'autre dans des proportions plus restreintes. Il accepte, dans sa physique les opinions de Galilée sur la voie lactée et sur les taches du soleil, et reconnaît le rôle du cerveau dans les fonctions de la vie et dans la sensation [3]. Un des derniers défenseurs d'Aristote au XVIIIe siècle, mais d'un Aristote librement interprété, dans un esprit indépendant de la scolastique, c'est un professeur de philosophie et de médecine appelé Barberino de Angelis. Il a fait paraître à Catane, en 1751, un livre dont le titre seul, *Aristoteles redivivus* [4], nous indique le but et la pensée. Tout en relevant la métaphysique et la physique Aristotéliciennes en face de la philosophie moderne, l'auteur se propose surtout de réfuter le médecin français Magnien qui, dans son *Democritus reviviscens*, avait entrepris la restauration du système des atômes.

Si les jésuites sont restés attachés à la fortune d'A-

[1] *Cursus philosophicus*, Palerme 1703, réimprimé en 1715 sous le titre de *Microscopicum Aristotelicum*.

[2] Il a publié à Rome, en 1657 un *Theatrum philosophicum*.

[3] Il a publié à Palerme en 1692 un *Cursus philosophicus*, qui embrasse toute la philosophie aristotélicienne.

[4] Voici le titre complet du titre de De Angelis : *Aristoteles redivivus in mentis et naturæ systemate. Apologia vindicata contra universalem veterum philosophorum hypothesim a recentioribus atomistis renovatam*, Catane, 1741.

ristote et de saint Thomas d'Aquin, les Bénédictins, en Sicile, ont essayé de relever l'autorité de saint Anselme. Quelques-uns d'entre eux ont poursuivi ce but dans leur enseignement, les autres dans leurs écrits. De ces derniers, on n'en cite que deux : Nicolas-Marie Tedeschi, d'une noble famille de Catane, chevalier de Jerusalem avant d'entrer dans l'ordre de saint Benoît, puis évêque de Lipari ; et Louis Nava de Syracuse, auteur d'un véritable *Cours de philosophie*, rédigé d'après les idées de saint Anselme et embrassant, comme les cours ordinaires, la philosophie rationnelle ou la métaphysique, la philosophie naturelle ou la physique, et la philosophie morale [1]. Mais l'ouvrage de Tedeschi, *Scholæ Divi Anselmi doctrina* [2], paraît être de beaucoup le plus profond et le plus intéressant. L'auteur, tout en imposant à la philosophie de saint Anselme la division consacrée à l'usage des écoles, s'arrête particulièrement sur la preuve de l'existence de Dieu à laquelle saint Anselme a donné son nom. Il y joint tous les passages du *Monologium* et du *Proslogium* qui sont susceptibles de l'expliquer et de la compléter, et prouve, par d'autres citations, que saint Anselme n'a pas oublié les preuves physiques de l'existence de Dieu. Ce livre, trop peu connu hors de la Sicile et de l'ordre des Bénédictins, pourra être consulté avec fruit par les historiens de la philosophie.

[1] *Tripartitæ philosophiæ nucleus quo rationalis, naturalis et moralis doctrina ad mentem D. Anselmi CXCVI thesibus exponitur examinanda*, Catane, 1726.
[2] Rome, 1705.

M. di Giovanni consacre aussi plusieurs pages de son premier volume a un autre écrivain de naissance illustre, un descendant des ducs de San Giovanni et des comtes de Cammarata : à Octave Branciforte, successivement évêque de Cefalu et de Catane. Mais, il nous a semblé, d'après le titre et l'analyse de son principal ouvrage [1], que Branciforte était moins un philosophe qu'un moraliste et un érudit. Il emprunte également ses nombreuses citations aux poëtes et aux philosophes, à Homère et à Horace, comme à Platon, à Boèce et à Gilles de Rome. Il étudie les passions non-seulement en elles-mêmes, mais dans les modifications qu'elles reçoivent du ciel, du climat, de la température, des mœurs, de l'âge, du sexe, de la fortune, de la société au sein de laquelle elles prennent naissance. Tous les noms, toutes les opinions, toutes les écoles se heurtent sous sa plume et deviennent tour à tour l'objet de son admiration ou de sa critique. Ce sont les libres allures et la curiosité intempérante d'un lettré de la Renaissance, non d'un moraliste religieux du XVIIe siècle.

En même temps que la scolastique, essayant de prolonger son règne jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, se défend comme elle peut contre l'esprit nouveau et que la philosophie de la Renaissance achève d'épuiser sa sève capricieuse et surabondante, la philosophie moderne prend possession de la Sicile, comme elle a déjà pris possession de la France, de l'Italie,

[1] *De animorum perturbationibus subsecivarum cogitationum*, Catane, 1642.

de l'Angleterre et de l'Allemagne. La philosophie moderne, que M. di Giovanni distingue avec soin de la philosophie contemporaine, ou plutôt de la philosophie du XIXe siècle, ne trouve pas, selon lui, pour la Sicile et l'Italie, son premier interprète dans Bacon, mais dans Galilée. M. di Giovanni a raison, Bacon a certainement exercé moins d'influence sur son pays que le grand physicien de Florence, que l'auteur du *Saggiatore* et des *Dialogues sur les sciences nouvelles*. Mais l'action de Galilée ne s'est fait sentir que dans le domaine des sciences naturelles. Il a émancipé la physique, la mécanique, l'astronomie, et bien qu'il ne soit pas étranger à la philosophie proprement dite, et qu'il lui arrive quelquefois d'en parler en très-bons termes, on citerait difficilement un seul philosophe, nous voulons dire un métaphysicien, un psychologue, un moraliste, même un logicien, qui relève directement de lui. M. di Giovanni s'arrête avec complaisance à son illustre compatriote Borelli. Mais Borelli est un mathématicien, un physiologiste si l'on veut, il n'entrera dans l'esprit de personne de le prendre pour un philosophe. Dans son livre *De motu animalium*, il applique aux mouvements des animaux les lois de la mécanique ; mais, n'est-ce pas Descartes, par son explication mécanique de la vie qui l'a poussé dans cette voie plutôt que Galilée. C'est encore un savant que nous rencontrons chez un autre écrivain sicilien, un peu plus âgé que Borelli ; nous voulons parler du médecin Fideli. Dans l'un de ses deux écrits, *De Relationibus medi-*

corum [1], il n'est question que de médecine, de médecine légale; dans l'autre, *Contemplationum medicorum* [2], il aborde, par un certain côté, la psychologie. En étudiant les lois et les phénomènes de la vie, il rencontre la question de l'âme des animaux, de leurs facultés, de leurs opérations, et le sujet le conduit a s'occuper aussi de l'intelligence de l'homme. Ce qu'il en dit n'est ni bien original ni bien profond, puisqu'il fait dériver toutes nos idées des sens. Cependant, il ne croyait pouvoir expliquer les facultés des hommes et des animaux, et la nature en général, que par l'intervention d'une intelligence supérieure.

Si l'on s'occupe, non plus de la science, mais de la philosophie, de la philosophie moderne, distincte à la fois de la scolastique et des hypothèses aventureuses de la Renaissance, on la rencontre, pour la première fois, en Sicile comme à Naples, sous les traits du cartésianisme. Nous ne contesterons pas à M. di Giovanni que le plus grand philosophe de la Sicile et un des plus grands de l'Italie au XVIIe siècle, Fardella, n'ait sa physionomie propre et ne réunisse plusieurs traits d'originalité. Il est vrai aussi que ses connaissances mathématiques, il les devait à Borelli avec qui, à l'âge de vingt ans, il se rencontra à Messine. Appartenant à l'ordre de Saint-François, qu'il

[1] *De relationibus medicorum libri quatuor in quibus ea omnia quæ in forensibus ac publicis causis medici referre solent plenissime traduntur*, Palerme, 1592.

[2] *Contemplationum medicorum, libri XXII, in quibus non pauca præter communem sententiam notatu digna explicantur*, Palerme, 1621.

ne quitta que dans les dernières années de sa vie, il a, comme tous ceux de sa congrégation, une admiration sans limite pour saint Augustin. C'est lui qu'il prend pour guide dans son livre sur l'âme [1]. C'est un simple commentaire de sa philosophie qu'il croit reconnaître dans les doctrines de Descartes et de Malebranche. Mais enfin Fardella est cartésien. Depuis sa plus tendre jeunesse jusqu'à la fin de sa vie, son esprit s'est nourri des principes du cartésianisme, sa parole les a enseignés, ses écrits n'en sont qu'une démonstration élégante et un développement savant en même temps que circonspect. Si, comme il l'assure dans une lettre écrite à Magliabecchi, Borelli a été son premier maître pour la métaphysique aussi bien que pour les mathématiques, que pouvait être cette métaphysique, sinon celle de Descartes, dans laquelle il a cru nécessaire d'aller se perfectionner en France ? Il fit à Paris un séjour de trois ans pendant lesquels il ne cessa d'être en relation avec les plus célèbres interprètes du cartésianisme : Arnault, Régis, Bernard Lamy. Il se lia particulièrement avec Malebranche, dont il adopta presque toutes les idées, en les faisant remonter jusqu'à l'auteur de la *Cité de Dieu*, et même jusqu'à saint Paul ; car il explique au profit de la vision de Dieu ces paroles si souvent citées de l'apôtre des Gentils : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus*. La logique qu'il enseigne dans un ouvrage inachevé qui devait contenir

[1] *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta*. Venise, 1698.

corum [1], il n'est question que de médecine, de médecine légale; dans l'autre, *Contemplationum medicorum* [2], il aborde, par un certain côté, la psychologie. En étudiant les lois et les phénomènes de la vie, il rencontre la question de l'âme des animaux, de leurs facultés, de leurs opérations, et le sujet le conduit à s'occuper aussi de l'intelligence de l'homme. Ce qu'il en dit n'est ni bien original ni bien profond, puisqu'il fait dériver toutes nos idées des sens. Cependant, il ne croyait pouvoir expliquer les facultés des hommes et des animaux, et la nature en général, que par l'intervention d'une intelligence supérieure.

Si l'on s'occupe, non plus de la science, mais de la philosophie, de la philosophie moderne, distincte à la fois de la scolastique et des hypothèses aventureuses de la Renaissance, on la rencontre, pour la première fois, en Sicile comme à Naples, sous les traits du cartésianisme. Nous ne contesterons pas à M. di Giovanni que le plus grand philosophe de la Sicile et un des plus grands de l'Italie au XVIIe siècle, Fardella, n'ait sa physionomie propre et ne réunisse plusieurs traits d'originalité. Il est vrai aussi que ses connaissances mathématiques, il les devait à Borelli avec qui, à l'âge de vingt ans, il se rencontra à Messine. Appartenant à l'ordre de Saint-François, qu'il

[1] *De relationibus medicorum libri quatuor in quibus ea omnia quæ in forensibus ac publicis causis medici referre solent plenissime tradunturi*, Palerme, 1602.

[2] *Contemplationum medicorum, libri XXII, in quibus non pauca præter communem sententiam notatu digna explicantur*, Palerme, 1621.

ne quitta que dans les dernières années de sa vie, il a, comme tous ceux de sa congrégation, une admiration sans limite pour saint Augustin. C'est lui qu'il prend pour guide dans son livre sur l'âme [1]. C'est un simple commentaire de sa philosophie qu'il croit reconnaître dans les doctrines de Descartes et de Malebranche. Mais enfin Fardella est cartésien. Depuis sa plus tendre jeunesse jusqu'à la fin de sa vie, son esprit s'est nourri des principes du cartésianisme, sa parole les a enseignés, ses écrits n'en sont qu'une démonstration élégante et un développement savant en même temps que circonspect. Si, comme il l'assure dans une lettre écrite à Magliabecchi, Borelli a été son premier maître pour la métaphysique aussi bien que pour les mathématiques, que pouvait être cette métaphysique, sinon celle de Descartes, dans laquelle il a cru nécessaire d'aller se perfectionner en France ? Il fit à Paris un séjour de trois ans pendant lesquels il ne cessa d'être en relation avec les plus célèbres interprètes du cartésianisme : Arnauld, Régis, Bernard Lamy. Il se lia particulièrement avec Malebranche, dont il adopta presque toutes les idées, en les faisant remonter jusqu'à l'auteur de la *Cité de Dieu*, et même jusqu'à saint Paul ; car il explique au profit de la vision de Dieu ces paroles si souvent citées de l'apôtre des Gentils : *In ipso enim vivimus, movemur et sumus.* La logique qu'il enseigne dans un ouvrage inachevé qui devait contenir

[1] *Animæ humanæ natura ab Augustino detecta.* Venise, 1698.

l'exposition de tout un système de philosophie[1], n'est que l'*Art de penser* de Port-Royal, c'est-à-dire la logique cartésienne modifiée par les idées de Malebranche sur la nature des corps. Il soutient, comme l'auteur de la *Recherche de la vérité*, que la foi seule peut nous faire croire à l'existence du monde extérieur.

Il ne se sépare guère de Descartes que sur un seul point important. Il n'admet pas que l'étendue soit l'unique essence des corps; mais il pense qu'il y a dans la matière quelque chose qui précède l'étendue et qui en est le sujet. Ayant connu Leibniz à Padoue, il est permis de croire que c'est par son influence qu'il a apporté cette modification à la métaphysique cartésienne. C'est du moins ce qu'affirme Leibniz dans une lettre adressée à l'abbé Nicaise.

Cependant Fardella ne revendique jamais la qualité de philosophe cartésien. Il ne veut, dit-il[2], faire les affaires d'aucune secte, ni ancienne, ni moderne, et s'il défend Descartes contre Giorgi, c'est pour prouver, non que Descartes a raison, mais que Giorgi a tort.

Tel n'est point le langage du poète sicilien Thomas Campailla. Loin de faire mystère de son attachement à la philosophie de Descartes, il s'en fait gloire, il la professe avec éclat, il s'efforce de la propager

[1] *Universæ philosophiæ systema in quo nova quidem et extricata methodo naturalis scientiæ et moralis fundamenta explicantur*, tome I, Venise, 1691.

[2] Dans sa lettre à Magliabecchi, *Galleria di Minerva*, tome II, part. II ; Venise, 1698.

par sa prose et par ses vers. Il lui consacre son poëme d'*Adam*, que Muratori appelle un beau cours de philosophie moderne, *un bel corso di filosofia moderna*, et dont l'auteur lui paraît mériter le titre de Lucrèce chrétien et italien [1].

La vie même de Campailla n'est pas dépourvue d'intérêt. Né en 1668 à Modica, d'une famille patricienne, il passa ses premières années à chasser et à monter à cheval, faisant l'effet d'être peu favorisé du côté de l'intelligence. A seize ans, il fut envoyé à l'université de Catane pour étudier la jurisprudence; mais le droit l'ennuya et, étant retourné à la maison paternelle, il se donna tout entier à l'histoire, aux lettres, à la poésie, à l'astrologie et finalement à la philosophie, qu'il faisait marcher de front avec la médecine et la musique. Il improvisait à la fois ses mélodies et ses vers. C'est à la musique, probablement à la sienne qu'il demandait des inspirations toutes les fois qu'il composait quelques strophes de son poëme philosophique. Il va sans dire qu'il avait un système, et c'est Descartes qui le lui avait fourni. D'une santé débile, il ne sortait jamais de chez lui pendant les trois saisons les plus fraîches de l'année, et durant les chaleurs de l'été il passait tout son temps dans une grotte au fond d'un petit jardin, à lire et à méditer. Ce singulier régime ne l'empêchait pas de réunir autour de lui un petit cercle d'amis à qui il faisait entendre ses vers et ses compositions musicales, ou qu'il en-

[1] *Adamo, overo il Mondo creato ;* Catane, 1709 : Syracuse, 1783.

tretenait de philosophie et de littérature. Ce n'était pas un médiocre mérite d'aller le voir, car, l'été une fois passé, il se tenait toujours renfermé dans une même petite pièce dont les murs étaient capitonnés et où le feu restait allumé nuit et jour. Il est vrai que les visiteurs s'arrêtaient dans la chambre voisine, à une distance qui permît la conversation. En dépit de cette claustration en serre chaude, à laquelle se joignait une nourriture tout à fait ascétique, Campailla a prolongé ses jours jusqu'en 1740, c'est-à-dire qu'il a atteint l'âge de soixante-douze ans. Il a reçu dans sa patrie, de son vivant et après sa mort, les honneurs qu'on n'accorde qu'aux grands citoyens et aux grands hommes. Il a été en correspondance avec Berkeley, avec Muratori et avec Fontenelle, et a été complimenté par ce dernier pour les objections qu'il produit, dans ses *opuscules philosophiques* [1], contre le système de Newton. Mais sa renommée s'est éclipsée si vite ou a été si peu répandue à l'étranger, qu'il n'a pas même obtenu une notice dans la *Biographie universelle* de Michaud. C'est dire que son poëme d'Adam n'a pas conservé beaucoup de lecteurs et que M. Di Giovanni, pour en donner une idée, ne pouvait mieux faire que d'en citer de nombreux fragments.

La philosophie de Descartes a eu cette étrange fortune d'être célébrée presque en même temps par quatre poëtes : deux latins, un français et un italien. Les

[1] Dans le recuil de ses œuvres, 2 vol. in-fol. Syracuse, 1783.

deux poëtes latins qui ont développé dans leurs vers les principes du cartésianisme sont le cardinal de Polignac, l'auteur de l'*Anti-Lucrèce*, et Benoît Stay, secrétaire de trois papes, qui, loin de partager l'antipathie des jésuites, ne craignait pas d'élever Descartes au-dessus de tous les philosophes anciens et modernes. Le poëme de Stay[1], quoique publié trente-trois ans après la mort du cardinal de Polignac, a cependant paru avant l'*Anti-Lucrèce*, que les contemporains du cardinal ne connaissaient que par des fragments récités de vive voix et dont on disait les vers plus harmonieux, plus riches et plus expressifs, que ceux de Lucrèce. C'est l'abbé Genest qui en portait ce jugement, et l'abbé Genest lui-même est un des quatre poëtes dont nous parlons. C'est lui qui s'est donné la tâche d'exposer la philosophie cartésienne en vers français[2]. Il y a consacré trente ans de sa vie et n'a enfanté que de la prose rimée qui, selon l'expression de Voltaire, « montra sa patience plutôt que son génie. » Enfin, le poëte italien du cartésianisme, le plus ancien des quatre, puisque son œuvre a paru la première, c'est l'auteur d'*Adamo*, Thomas Campailla.

Le poëme d'*Adam*, divisé par octaves, comme la *Jérusalem délivrée*, se compose de vingt chants. Le premier est consacré aux principes des choses, le second au ciel, le troisième aux planètes, le qua-

[1] *Philosophiæ versibus traditæ libri VI*; Venise, 1774.
[2] Son poëme, si cela peut s'appeler ainsi, a pour titre : *Principes de la philosophie ou preuves naturelles de l'existence de Dieu et de l'immortalité de l'âme, en vers*, 1 vol. in-8° ; Paris, 1716.

trième aux éléments, le cinquième à la science humaine, le sixième à la pesanteur, le septième à la terre, le huitième à la mer, le neuvième à l'air, le dixième au feu, le onxième aux plantes, le douzième aux animaux, le treizième à l'homme, le quatorzième à l'économie animale, le quinzième à la génération, le seizième aux sens et aux choses sensibles, le dix-septième aux maladies, le dix-huitième à la parole, le dix-neuvième aux passions et à l'immortalité de l'âme, le vingtième à Dieu. On voit que si les questions ne s'y suivent pas dans un ordre rigoureusement conforme aux lois de la logique, il n'y en a pas d'oubliée, et elles sont toutes résolues dans un sens cartésien, comme l'auteur le dit lui-même dans une lettre qu'il écrit à Muratori le 5 mars 1730. Il ne s'écarte de Descartes que sur un très-petit nombre de points secondaires qu'il a la précaution d'indiquer. Les fragments cités par M. Di Giovanni respirent un véritable enthousiasme pour la science et unissent la clarté des idées à la chaleur de l'expression.

Après l'avoir développée et glorifiée dans son poëme, Campailla a résumé la philosophie cartésienne dans un petit écrit rédigé à l'usage des gens du monde[1]. On trouve aussi dans ses œuvres complètes de petits traités de physique et de physiologie. Il se flattait même d'avoir fait dans cette branche de connaissances quelques découvertes. Mais le poëme d'*Adam* est son œuvre capitale.

[1] *Filosofia per principi e cavalieri scritta per un nobile giovinetto*, dans ses œuvres complètes publiées à Syracuse en 1783.

Peu de temps après la mort de Campailla, le cartésianisme est remplacé en Sicile par la philosophie de Leibniz. En 1750, les bénédictins de Palerme la professent publiquement dans leur couvent de San-Martino. Elle trouve d'autres interprètes à Messine, à Catane, à Cefalù, à Monreale. Parmi ces leibniziens de la Sicile on distingue surtout le mathématicien Cervo [1], amené à la philosophie de Leibniz par le calcul infinitésimal, et son disciple Thomas *de Nalali*, marquis de Monterosato [2]. Le premier n'a laissé que des œuvres inédites conservées à la bibliothèque communale de Palerme; le second, avec des *Réflexions politiques sur le droit pénal*, dont nous n'avons pas à nous occuper ici, n'a publié qu'un résumé de la philosophie de Leibniz en vers italiens [3]. On pourra se faire une idée de ce poëme par les phrases qu'en cite M. Di Giovanni. Nous nous contenterons de dire que nous ne partageons pas l'admiration qu'ils inspirent à l'historien de la philosophie en Sicile. Nous doutons même que la philosophie de Leibniz ou toute autre philosophie, à moins de trouver un Lucrèce ou un Virgile, ait quelque chose à gagner à être mise en vers.

Quelques autres noms sont cités par M. Di Giovanni comme appartenant à la même école ou à l'école de Locke; mais c'est le mouvement général des esprits que nous voulons connaître, plutôt que la suc-

[1] Né à Palerme en 1719, mort en 1780.
[2] Né à Palerme en 1733, mort en 1819.
[3] *La filosofia Leibniziana esposta in versi toscani;* Florence, 1756.

cession des individus; nous passerons donc sans transition au nom de Miceli, un des philosophes qui font le plus d'honneur à la Sicile.

II

Le 10 février 1839, l'abbé Mancino, professeur de tphilosophie à l'Université de Palerme, envoyait à M. Cousin la seconde édition de ses *Eléments de philosophie à l'usage des écoles de la Sicile* [1], dont le dernier volume contient quelques lignes sur Miceli. C'est la première fois que ce nom, depuis longtemps célèbre en Sicile, pénètre en France et attire l'atention d'un français. « J'ai été bien frappé, écrit M. Cousin dans la lettre de remerciment qu'il adresse à M. Mancino, de ce que vous dites dans le deuxième volume des *Eléments* de la doctrine de votre compatriote Vincenzo Miceli. Pourquoi ne pubiiez-vous pas l'ouvrage inédit dont vous citez la proposition fondamentale, avec une introduction où l'on prémunisse la jeunesse contre les erreurs mêlées aux grandes vérités que parait[2] avoir connues et exposées cet homme remarquable. »

Le vœu exprimé par le chef de l'éclectisme ne fut

[1] *Elementi di filosofia per uso delle scuole di Sicilia*, 2 vol. in-8°, Palerme 1839.

[2] Il y a dans le texte cité par M. Di Giovanni, tome II, p. 216 et 525, que *pouisse*. Mais c'est évidemment une faute de transcription.

exaucé qu'après vingt-cinq ans ; car c'est en 1864 et en 1865 que M. Di Giovanni publia les ouvrages philosophiques de Miceli, dont on ne connaissait jusqu'alors qu'un traité de droit naturel [1] et une introduction ou droit canonique [2]. M. Di Givanni ne se contenta pas du rôle d'éditeur ; il développa, sous forme de dialogues, le système métaphysique de son illustre compatriote, en l'accompagnant des documents et des éclaircissements les plus propres à le faire comprendre.

Mais longtemps avant qu'ils vissent le jour, pendant la vie même de l'auteur, les principaux écrits de Miceli étaient répandus par des copies dans un cercle de plus en plus nombreux de disciples et d'admirateurs. Miceli n'a pas seulement attaché son nom à un système, il a fondé une école qui a été en Sicile, durant plus d'un demi siècle, le centre des esprits sérieusement épris de métaphysique et qu'on appelle, en souvenir de son berceau, l'école de Monreale. C'est dans cette petite ville située à quelques kilomètres de Palerme, que Miceli est né en 1733. Il y passa toute sa vie et sortit à peine du séminaire où s'écoula sa jeunesse. Après y avoir fait toutes ses études, il y rentra au bout de quelques années comme professeur de philosophie et de droit naturel ; il y remplissait les fonctions de préfet des études, lorsqu'il mourut en 1781. Il exerça autour de lui une influence d'autant plus forte que son enseigne-

[1] *Institutiones juris naturalis*, Naples, 1776.
[2] *Isagoge ad jus canonicum*, Naples, 1782.

ment, renfermé dans les murs d'un séminaire et répandu seulement à l'aide de la parole et de quelques feuilles manuscrites, ressemblait à une sorte d'initiation.

Ses œuvres capitales, celles qui renferment sa doctrine philosophique, sont au nombre de deux. L'une, rédigée en latin a pour titre : *Specimen scientificum*. Elle est divisée en cinq parties, dont les quatre premières portent des noms empruntés à la philosophie de Wolf : l'ontologie, la théologie naturelle, la cosmologie et la phychologie, et dont la cinquième, consacrée à la fois à la théologie naturelle et à la théologie surnaturelle, contient les principes de la morale philosophique et de la morale chrétienne. Le tout est formé de 205 propositions enchaînées entre elles à la façon de celles de Spinoza, et remplit à peine 30 pages dans le premier volume des *Dialogues* de M. di Giovanni. La seconde œuvre capitale de Miceli, écrite en italien, se donne modestement pour une *Préface* ou pour un Essai *historique* [1]. Elle est beaucoup plus étendue que la première quoiqu'elle ne semble avoir pour but que de la préparer, et, en quelque sorte, de la justifier d'avance. Elle n'occupe pas moins de 130 pages dans le second volume des *Dialogues* de M. Di Giovanni, celui qu'il a publié en 1865 sous le titre de *Nouveaux Dialogues*. Voici matntenant à quoi se réduit le système contenu dans ces deux écrits, qui n'attendent plus qu'un traducteur pour être mis à la portée de tous.

Il n'y a d'être véritable que celui qui porte en lui-

[1] *Prefazione o sia saggio historico di nn sistsma metafisico.*

même la raison suffisante de son existence, c'est-à-dire qui ne dépend que de lui-même, qui tient de lui-même son essence et ses attributs; par conséquent, qui a toujours été, qui sera toujours et qui sera toujours le même. Or, il n'y a que Dieu qui réponde à cette définition; il n'y a que Dieu qui soit éternel, nécessaire, immuable; donc, Dieu seul existe; lui seul est un être; car un être existe de toute éternité[1].

La réalité de l'existence comprend toutes les perfections, c'est-à-dire toutes les réalités; elle comprend donc l'activité, l'activité illimitée, infinie, la vie; car la vie n'est pas autre chose qu'une action continue. Dieu est donc un être vivant, et il n'y a que lui qui soit vivant, puisqu'il n'y a que lui qui agisse toujours[2].

La vie, comprise dans l'activité, comprend elle-même la liberté, la liberté n'étant que l'activité affranchie de toute contrainte[3]. Dieu est donc un être libre, non libre d'agir ou de ne pas agir, puisque son activité ne souffre pas d'interruption, mais libre dans ce sens qu'il ne trouve qu'en lui-même la raison de son action. C'est cela que Miceli appelle arbitrairement la liberté d'indifférence[4]; mais c'est à ce prix qu'il lui est permis de dire que le monde est une œuvre de la liberté divine.

L'essence divine comprend sans doute la simplicité, qu'on ne peut séparer de l'unité, de l'éternité, de

[1] *Omne ens ab æterno existit. Specimen scientificum*, prop. XXXIX.
[2] *Ens vivum est quod continuo agit, ib.*, prop. 39.
[3] *Ens reale liberum est libertate a coactione, ib.*, prop. 46.
[4] *Libertas indifferentiæ est cum in simplici nulla alia datur ratio actionis præter ipsum agens*, prop. 48.

l'infinitude ; méanmoins, il y a dans l'essence divine plusieurs personnes ou hypostases. Une personne ou une hypostase, c'est un certain état de l'essence divine, c'est l'essence divine sous un mode déterminé et permanent [1]. Naturellement, pour Miceli, il n'y a en que trois : la Toute-Puissance, la sagesse et la charité ou l'amour (*charitas*). La définition qu'il en donne est assez originale et nous montre chez lui la préoccupation constante de concilier le principe de sa métaphysique, c'est-à-dire l'unité de substance, avec le dogme chrétien de la création et avec la liberté divine, dont il est impossible de le séparer.

La Toute-Puissance, c'est une manière d'agir qui est toujours nouvelle ou qui a pour caractère la nouveauté infinie [2]. La nouveauté infinie, existant sans interruption dans l'essence divine, se concilie avec son éternité, en même temps qu'elle nous explique la nouveauté du monde.

La sagesse, c'est l'essence divine ayant connaissance de la nouveauté infinie ou de la Toute-Puissance, mais de la Toute-Puissance considérée en elle-même, non dans ses œuvres ou dans ses manifestations. C'est la connaissance universelle, puisque la Toute-Puissance renferme implicitement toutes choses.

La charité, c'est l'essence divine ou l'Être infini

[1] *Persona, seu substantia, seu hypostasis, est status essentiæ, seu essentia hoc determinato modo stans seu permanens in serie successiva*, prop. 48.

[2] *Omnipotentia et ratio agendi semper infinite nova unum sunt:* prop. 70.

qui se complait dans la connaissance intrinsèque, nous dirions dans la conscience de son infinie perfection.

Hors de ces trois modes inséparables de l'essence divine, rien n'existe qui puisse s'appeler une chose réelle [1]. Mais alors qu'est-ce que le monde? Quelle sorte d'existence pouvons-nous lui attribuer? Si l'on veut parler du monde intelligible, nous répondra Miceli, il n'est pas autre chose que l'essence de Dieu; par conséquent le monde intelligible est la réalité même [2]. Si l'on parle du monde visible (*mundus adspectabilis*), de celui que nous percevons par l'expérience, ce n'est qu'un accident distinct et différent de la réalité, car la connaissance par expérience, soit l'expérience interne, soit l'expérience externe, n'est pas la connaissance réelle (*cognitio realis*). Celle-ci est au-dessus du principe de contradiction ; la première lui est entièrement subordonnée, parce qu'elle suppose le temps, l'espace, la diversité, la contingence.

Il y a quelque chose de très-remarquable dans cette proposition de Miceli, car elle revient à dire que, des deux principes sur lesquels, d'après Leibniz, nous fondons nos connaissances, il y en a un, le principe de la contradiction, qui, si nécessaire, si absolu qu'il nous paraisse, n'est cependant qu'une loi ou une forme de l'expérience, sans autre valeur que celle de l'expérience elle-même et des

[1] *Extra essentiam reale nihil datur aut dari potest*, prop. 91.
[2] *Mundus intelligibils in essentia reali est*, prop. 91.

phénomènes perçus par elle. C'est exactement ce que soutient Kant de tous les principes de la raison, et le système de Kant ne pouvait être connu de Miceli, mort avant la publication de la *Critique de la raison pure*. Seulement on peut se demander pourquoi Miceli n'attribue pas au principe de la raison suffisante le même caractère qu'au principe de contradiction, et comment il se fait que le premier soit pour lui le fondement de toute certitude, l'absolu même dans l'existence et dans la connaissance; tandis que le second n'est que la condition suprême, la forme générale du relatif et du contingent.

Toutefois, le relatif et le contingent, c'est-à-dire le monde, n'est pas un pure apparence; il y a une sorte de réalité dans le monde, visible ou perceptible, mais une réalité d'emprunt; il nous représente un état déterminé de la Toute-Puissance, connu seulement par le dehors ou extrinséquement [1], c'est-à-dire de la Toute-Puissance connue seulement par ses effets; non par tous ses effets, mais par ceux d'entre eux qui font la matière de l'expérience, qui tombent dans le temps et dans l'espace.

L'âme fait partie, nous n'oserions pas dire du monde visible, en traduisant littéralement le nom que lui donne Miceli, mais du monde perceptible. L'âme ne s'aperçoit elle-même que par la conscience, et la conscience, dans l'opinion de Miceli, n'est

[1] *Unum ergo affirmari potest de mundo adspectabili, quod sit participatio et status omnipotentiæ extrinsece cognitus*, prop. 103.

qu'une forme de la connaissance extrinsèque ou de l'expérience. Elle nous apprend par le dehors, c'est-à-dire indirectement, par ses effets, que l'âme est une participation de la Toute-Puissance, ou de la force infinie, que Miceli se plaît à appeler la volonté physique de Dieu, ou simplement la volonté physique, *voluntas physica* [1]. Il n'y a donc que la conscience qui soit propre à l'âme; son activité ne lui appartient pas. Une action sans conscience n'est pas l'action de l'âme, mais celle de la volonté physique, c'est-à-dire celle de la force universelle [2].

L'âme est libre comme elle est active; elle a la conscience de sa liberté, c'est-à-dire qu'elle a la conscience de ne subir aucune contrainte extérieure; mais cette liberté ne lui appartient pas; c'est la liberté même de Dieu. Aussi peut-on dire qu'elle est éternelle par la même raison qui nous fait dire qu'elle est libre [3].

Toutes les actions de l'âme sont conformes à l'idée du bien; le mal proprement dit, le mal absolu lui est inconnu. *Anima nihil per se absolute difforme cognoscit. Anima ergo semper agit sub ratione boni* [4]. Seulement, il y a des degrés dans le bien qu'elle connaît, c'est-à-dire dans le bien dont elle s'attribue la volonté, tandis qu'elle n'a que la conscience de

[1] *Anima est voluntas physica cum cognitione extrinseca*, prop. 115.

[2] *Anima est ratio agendi cum conscientia, ergo si rationi agendi deest conscientia, proprie actio non potest dici actio animæ, sed voluntatis physicæ*, prop. 119.

[3] *Ergo anima, secundum id quod dicit operationem liberam, æterna est*, prop. 122.

[4] Prop. 123 et 124.

cette volonté. Elle peut se trouver en présence d'un moindre bien ou d'un bien plus grand. Si elle choisit le premier on dit qu'elle fait mal ou qu'elle commet un péché ; mais dans le péché il n'y a de mauvais que ce qui est négatif, c'est-à-dire l'absence d'un bien plus grand ; par sa partie positive le péché est un bien.

Telle est l'âme, telle est la nature dans la doctrine de Miceli. L'une et l'autre ne subsistent que par une action immanente de la Toute-Puissance ou de la volonté divine, et cette action a besoin d'être renouvelée continuellement pour qu'il n'y ait pas d'interruption dans l'existence de l'âme et de la nature ou dans la totalité du monde perceptible [1]. Si nous nous rappelons que Dieu, malgré la liberté d'indifférence qui lui est attribuée, n'est pas libre d'agir ou de ne pas agir, mais que l'action est dans son essence, on sera bien obligé de dire que Dieu, tout en le renouvelant sans cesse, ne peut pas se passer de l'univers, et que l'univers par conséquent existe de toute éternité d'une existence aussi nécessaire que celle de Dieu. Cette conséquence, Miceli ne paraît pas l'apercevoir et il croit, dans sa candeur, avoir sauvé le dogme de la création. Le dogme de la création suppose deux choses, à savoir : que le monde a été créé, c'est-à-dire qu'il a commencé dans un sens absolu, et qu'il a été créé de rien ; par conséquent, qu'il a

[1] *Ut perduret anima debet omnipotentia eamdem semper actionem iterare*, prop. 137. *Ut perduret mundus, debet Deus easdem continue actiones iterare*, prop. 138.

une substance distincte de la substance divine. Ces deux propositions, le système de Miceli les exclut également. Voyons s'il réussit mieux à se mettre d'accord, comme il en a la prétention, avec le dogme de la grâce.

L'âme livrée à elle-même, arrêtée à l'état de nature, ne peut jamais parvenir qu'à une perfection relative, parce qu'alors, elle ne participe qu'à la toute puissance divine et ne possède d'autre science qu'une science expérimentale. Mais que, à l'action de la toute puissance, se joigne chez elle l'action de la sagesse, ou qu'elle arrive à connaître les choses dans leur essence au lieu de les connaître seulement par le dehors ou dans leurs effets, cet état appartiendra à l'ordre surnaturel. Ce ne sera plus la science, mais la foi [1]. La foi complète, la foi véritable est inséparable de la charité. Or, la charité, comme la foi, l'amour véritable, comme l'intuition qui pénètre dans l'essence des choses, excède les forces de la nature et ne relève que de la grâce. Le dernier, le suprême effet de la grâce, est de nous donner la vision intuitive de Dieu, c'est-à-dire la connaissance réelle de son essence infinie. La vision intuitive de Dieu, c'est le Paradis. Le Paradis c'est aussi la vraie charité, parce qu'on ne peut connaître Dieu dans son infinie perfection sans l'aimer d'un amour infini comme lui [2].

[1] *Nomine fidei intelligo sapientiam. Animæ supernaturale est agere cum sapientia.* Prop. 147 et 152.

[2] *Nomine paradisi intelligo visionem intuitivam Dei, seu essentiæ infinitæ omnes perfectiones habentis, unde oritur vera charitas.* Prop. 170.

On ne peut lui contester les attributs et les caractères d'un Dieu personnel. Est-il un Dieu libre? Non, si la liberté divine consiste à pouvoir se passer de l'univers. Nous avons vu que le Dieu de Miceli ne le peut pas. L'exercice de sa Toute puissance n'est pas moins nécessaire que sa Toute puissance elle-même, c'est-à-dire que son existence, et l'exercice de sa Toute puissance, son action toujours nouvelle, d'une éternelle nouveauté, c'est précisément l'univers, c'est l'humanité et la nature, c'est la vie de Dieu. « Si l'être infini, dit Miceli lui-même, n'était pas de sa nature toujours nouveau, il faudrait dire qu'il est mort et non vivant : *se quest' Essere infinito nuovo sempre di sua natura non fosse, morto, non vivo, dir si dovrebbe*[1].

On voit que les idées métaphysiques de Leibniz et la méthode mathématique de Wolf, propagées avant lui en Sicile, n'ont pas été perdues pour Miceli; mais il en a tiré un système auquel ne manquent certainement ni l'originalité, ni la profondeur, ni la beauté morale. En le faisant sortir de l'obscurité où, en dehors de la Sicile et dans la Sicile même, il était resté si longtemps enseveli, M. Di Giovanni a rendu un important service à l'histoire de la philosophie.

C'est pourtant ce système si contraire à l'orthodoxie catholique qu'un prêtre vénérable, d'une incontestable piété, d'une humilité et d'une soumission à toute épreuve, enseignait dans un séminaire d'Italie

[1] Cette proposition est tirée de l'*Essai historique*; elle est citée dans l'*Histoire de la philosophie en Sicile*, tome I, p 400. Elle n'est que la traduction de ces mots du *Specimen scientificum : hoc tamen esse, quia vivum, semper agit.*

à d'autres prêtres non moins pieux ou à des jeunes gens destinés à le devenir. C'est une preuve entre mille que devant une doctrine philosophique qui s'écarte de nos idées les plus chères, il ne faut pas se presser de crier au scandale; il est bien plus sage de rechercher par quelles raisons et par quelle méthode elle a pu se faire accepter d'une saine intelligence, quelquefois par un esprit de premier ordre, et comment on s'est fait illusion sur les conséquences plus ou moins dangereuses que nous croyons y apercevoir.

Un des premiers disciples de Miceli a été Vincent Flères, son maître au séminaire de Monréale et son prédécesseur immédiat dans la chaire qu'il a occupée pendant de longues années. Flères avait été pendant la plus grande partie de sa vie un zélé partisan de Wolf. Ce sont les idées de Wolf sur la jurisprudence et sur la philosophie qu'il a développées dans son *Abrégé de droit naturel* [1]. Mais il a laissé sur la métaphysique un ouvrage inédit, conservé à la bibliothèque de Palerme, et dont le titre seul trahit déjà l'influence de Miceli : *Systema metaphysicum ex intrinseca rerum realitate desumptum*. Le doute n'est plus possible quand on a jeté les yeux sur les fragments de ce livre, que M. Di Giovanni a reproduits à la fin du deuxième volume de son *Histoire de la philosophie* en Sicile. Ce sont des propositions qui semblent avoir été extraites du *Specimen scientificum*.

[1] *Institutionum juris naturalis epitone mathematicorum methodo concinnata*, Palerme, 1759.

Parmi les autres disciples de Miceli, il y en a trois qui attirent particulièrement l'attention : Gaspard Rivarola, Joseph Zerbo et Saverio Guardi ; tous les trois appartiennent au clergé, soit régulier, soit séculier, et se rattachent, soit par un lien soit par un autre, au séminaire de Monreale. Né en 1753, à Palerme, d'une famille princière ; élevé chez les Bénédictins de San Martino, dont il fut plus tard l'abbé ; vicaire général de l'archevêque de Monreale, mort en 1822, Rivarola a laissé plusieurs écrits, dont aucun n'a vu le jour, si ce n'est une dissertation en faveur de l'Immaculée Conception. Il fuyait la publicité par humilité chrétienne. Mais on a conservé dans les archives de San Martino son cours de philosophie sous le titre d'*Éléments de métaphysique*. C'est la doctrine de Miceli, qu'il fait remonter jusqu'aux Pères des premiers siècles de l'Église, comme on faisait remonter jusqu'à saint Augustin la philosophie de Malebranche. L'analyse étendue que nous donne M. Di Giovanni de ce livre inédit, nous laisse la conviction qu'il ne renferme pas une seule idée qu'on ne trouve déjà dans le *Specimen scientificum* et dans l'*Essai historique*. Ce n'est pas seulement le fond qui est le même, mais aussi la forme ; ce sont les mêmes divisions, c'est-à-dire celles de Wolf, le même langage et jusqu'aux mêmes comparaisons : Dieu et le monde représentés dans leur union, sous l'image d'une roue, dont l'axe ne change pas, tandis que la périphérie est toujours en mouvement ; ou sous l'image de la mer, toujours formée de la même eau,

tandis que des vagues nouvelles ne cessent de monter ou de descendre.

Zerbo, né en 1749, mort en 1835, n'a jamais quitté Monreale, où il est né, où il a été élevé, où il a enseigné, tantôt au séminaire, tantôt au lycée, la philosophie et le droit naturel. Lui aussi, il a laissé plusieurs œuvres manuscrites : une *Vie* de Miceli, des annotations, ou, comme on aurait dit à une autre époque, des gloses sur ses principaux ouvrages ; enfin, sous le nom d'*Institutions philosophiques*, un cours de philosophie entièrement conforme à la pensée du maître.

Contemporain et condisciple de Zerbo, comme lui élève et professeur du séminaire de Monréale[1], Saverio Guardi a consacré sa vie à l'enseignement de la théologie. Il a écrit en latin des *Institutions théologiques* qui n'ont jamais été publiées, mais où, selon toute apparence, la doctrine de Miceli est mêlée aux enseignements des Pères et des Conciles. Il a laissé aussi une *Preuve de l'existence de Dieu*, que M. Di Giovanni a reproduite à la suite de son histoire de la philosophie en Sicile[2]. Ce n'est guère plus qu'un simple commentaire de quelques propositions du *Specimen scientificum*, texte en quelque sorte sacré, sur lequel s'est exercée toute l'école de Monreale.

En passant sous silence des noms plus obscurs, nous ajouterons à ceux que nous venons de citer celui de Vincent Scafiti, théologien, philosophe, mathé-

[1] Il est né à Monreale en 1750 et y est mort en 1821.
[2] Tome II, p. 383-421.

maticien et poëte. A peine sorti du séminaire de Monreale, où il eut pour condisciple Guardi et Zerbo, il y rentra comme professeur de mathématiques et de philosophie, et enseigna, à la fin de sa vie, la théologie au collége de Bronte, sa ville natale. Mais cette double tâche ne lui suffit pas. Il fut pour Miceli ce que Campailla avait été pour Descartes et Thomas de Natali pour Leibniz. Il exposa en vers, en vers latins, son système de métaphysique. Nous ne connaissons pas un seul pays qui ait été aussi fécond en poésies de ce genre. Celle de Scafiti, publiée à Catane en 1790, sous le titre de *Carmen*[1], a été si vite oubliée, qu'on pouvait la regarder comme inédite, lorsque M. Di Giovanni jugea utile de la faire réimprimer[2]. Nous avons eu la curiosité d'y jeter un coup d'œil et nous y avons trouvé d'élégantes descriptions, d'ingénieuses allégories dans le goût des poëtes italiens du XVIe siècle ; mais il nous a semblé bien difficile d'y reconnaître les idées philosophiques dont Scafiti s'est inspiré.

Si la doctrine de Miceli a eu de nombreux partisans et des admirateurs enthousiastes, elle a rencontré aussi d'ardents adversaires. Il était naturel qu'elle parût suspecte de panthéisme, et cette accusation ne lui a pas manqué. Elle a été soutenue déjà du vivant de Miceli par deux théologiens, Guglieri et Bianchi ; elle s'est reproduite avec plus de vivacité

[1] *Vincentii Scafiti in Regio Collegio Brontensi sacræ theologiæ professoris carmen quo ostenditur vera philosophiæ natura.*

[2] Dans l'*Appendice* du 2e volume de son *Histoire de la philosophie en Sicile* p. 473-500.

après sa mort dans les écrits de Raimondi et de Rinaldi, le premier, propagateur attardé de la doctrine de Leibniz et de Wolf[1] ; le second qui se flattait d'avoir créé un système de philosophie entièrement nouveau[2]. Cette accusation, d'après les idées et le langage généralement reçus tant en philosophie qu'en théologie, n'était pas facile à détruire, et c'était au contraire la confirmer que de dire, comme Salvadore Scilla, un des plus récents apologistes du système de Miceli, que ce système est un *panthéisme bien entendu*. Au reste, ce moine philosophe ne pouvait guère tenir un autre langage, puisqu'il s'est chargé, dans une dissertation trop peu connue[3], de fournir les preuves d'un *panthéisme catholique*.

L'école de Monréale a été en Sicile un centre de résistance contre l'invasion des doctrines étrangères; mais sa philosophie, celle de Miceli, se répandait surtout dans les bourgs et les petites villes, qui fournissaient au séminaire où Miceli avait enseigné ses plus nombreux élèves. Chacun de ces jeunes gens, en retournant dans sa famille ou en allant exercer dans quelqu'humble église de son pays le saint ministère, emportait une copie manuscrite des œuvres du maître, commentées avec respect par ses successeurs. Mais les grandes villes, principalement

[1] Professeur de la philosophie au collége royal de Bronte, il a publié son cours sous ce titre ; *Institutiones philosophicæ ad usum regalis collegiis Brontensis*, 2e édit. Catane, 1817.

[2] Il affiche cette prétention dans le titre même de son livre : *Novissimum philosophiæ systema in contemplationes digestum auctore sacerdote Philippo Rinaldi a Petra superiore*, Palerme, 1843.

[3] *Dissertazione sulla scienza*, publiée en 1845 et en 1846 dans un journal sicilien : *Il Gerofilo siciliano*.

les capitales, s'ouvraient à toutes les doctrines qui à la fin du dernier siècle et dans la première moitié du nôtre avaient obtenu quelque célébrité en France, en Angleterre, en Allemagne. Non-seulement Locke, Condillac, Rousseau, Bonnet, mais Robinet et Cabanis trouvèrent à Palerme et à Catane des disciples pleins de ferveur. Plus tard Kant et Reid, Royer-Collard et Cousin y rencontrèrent le même accueil. On se fit de leurs écrits et de leur autorité une arme contre le sensualisme, contre le scepticisme, contre le matérialisme triomphants. Nous ne pouvons citer les noms et les ouvrages de tous ceux qui prirent part à cette croisade philosophique; nous nous arrêterons à ceux d'entre eux qui ont occupé le premier rang ou qui ont pour nous un intérêt particulier. Tels sont Tedeschi et Mancino. Vincent Tedeschi Paterno Castello, né à Catane en 1786, d'une des familles les plus considérées du pays, eut le malheur de perdre la vue à l'âge de treize ans. Cette infirmité ne l'empêcha pas de poursuivre ses études, commencées avec le plus grand succès, et d'obtenir en 1814, par la voie du concours, la chaire de physique à l'université de sa ville natale. Mais ce n'était point le poste que lui indiquait sa véritable vocation. Il demanda donc et obtint en 1817 la chaire de métaphysique, où son prédécesseur, le chanoine Privitera, enseignait la philosophie de Locke et de Condillac. Tedeschi, au contraire, se promettait, selon les expressions d'un critique italien, de secouer les esprits endormis dans l'apathie d'un empirisme étroit. C'est le but qu'il ne

cessa de poursuivre par ses écrits aussi bien que par sa parole.

L'école de Condillac ayant attaché à la parole et aux signes en général une telle importance qu'elle les confondait presque avec la pensée, Tedeschi lui opposa le résultat de ses propres recherches, faites dans un autre esprit, sur la grammaire générale et sur l'origine et la formation des langues. Il avait fait paraître aussi, en 1828, une *Leçon sur l'âme humaine*. Mais son œuvre capitale, ce sont ses *Éléments de philosophie*, publiés pour la première fois en 1832, et dont une seconde édition, beaucoup plus complète que la première, a vu le jour en 1861 [1]. L'auteur l'avait préparée depuis longtemps, mais ne l'a point vue, nous voulons dire ne l'a point tenue dans ses mains. Ayant perdu, dans l'insurrection du 6 avril 1849, sa femme, ses enfants, et d'autres membres de sa famille, il quitta ses fonctions et passa, inconsolable, dans la retraite la plus absolue, les années qu'il lui restait encore à vivre. Il mourut en 1858.

Distinguant avec raison entre l'empirisme et l'expérience, Tedeschi, en répudiant le premier, plaça toute sa confiance dans la dernière. Seulement il prétend qu'à la lumière de l'expérience, à l'aide de l'observation, on découvre dans l'âme humaine, non-seulement des faits, mais des principes, et des principes tout différents des lois inductives qui sortent des faits. L'observation des choses de l'âme a pour ins-

[1] 2 vol. in-8°, Catane, 1861.

trument la conscience, comme l'observation des phénomènes du corps et du monde extérieur a pour instruments les sens. Telle est, en quelques mots, la méthode de Tédeschi. On voit qu'elle ne diffère en rien de celle que recommandait M. Cousin sous le nom de méthode psychologique et que lui et ses disciples, la voyant déjà mise en pratique par l'école écossaise, n'ont cessé de suivre avec plus ou moins de rigueur. Par sa méthode, quoiqu'il ne l'avoue pas ou qu'il n'ait pas été amené à le constater, Tedeschi est donc de l'école éclectique. Il n'en est pas moins par ses doctrines, comme il est facile de s'en assurer par un examen sommaire de son livre. Voici, par exemple, sa théorie des idées. Il y a trois sortes d'idées : les unes qui viennent des sens, les autres qui viennent de la conscience, et une dernière classe qui nous représente, non des faits d'un ordre déterminé, soit des faits de conscience, soit des faits sensibles, des faits psychologiques ou des faits physiques, mais les conditions mêmes de la pensée et de la connaissance, les éléments irréductibles de notre raison sans lesquels il nous est impossible de rien savoir et de rien affirmer. Ces éléments, Tedeschi les appelle des lois de croyance, *leggi di Credenza* ; lois qui s'appliquent à l'expérience et au raisonnement, que l'expérience et le raisonnement supposent sans pouvoir nous les donner ; lois nécessaires, universelles et immuables, qu'on ne peut nier sans être forcé de nier avec elles notre propre existence, celle des corps et celle de nos semblables. Comment ne

pas reconnaître dans cette analyse de l'intelligence celle à laquelle M. Cousin a attaché son nom et qui a prévalu chez tous ses disciples, même les plus éloignés et les plus insoumis?

Les idées de Tedeschi sur le nombre et la nature des facultés de l'âme, sur la liberté, sur l'origine et le rôle de la parole, sur la nature du principe pensant et ses rapports avec l'organisme, sans qu'on puisse leur refuser un certain degré de personnalité au moins dans la forme sous laquelle elles nous sont présentées, ont également une grande ressemblance avec celles que l'éclectisme, ou, pour l'appeler de son vrai nom, que le spiritualisme français a toujours défendues sur les mêmes sujets.

Il y a trois facultés essentielles et pas davantage : l'intelligence, la volonté, et la faculté de sentir. Dans cette dernière on comprend non-seulement la sensation, mais les sentiments, les affections et les désirs.

La liberté est le caractère propre de la volonté; mais tout indépendante qu'est la volonté de l'enchaînement des effets et des causes, elle ne peut se concevoir sans motifs. « Les motifs sont les conditions nécessaires de l'exercice du libre arbitre. »

La parole n'est pas une création surnaturelle, elle est l'œuvre de l'intelligence et de la liberté. L'homme parle parce qu'il est intelligent et libre ; parce qu'il a besoin de la parole pour exercer ses pensées, et parce qu'il a des organes qui le rendent apte à parler. « Que Dieu ait donné à l'homme les facultés nécessaires pour créer les langues, ce n'est

pas une œuvre moins importante ni moins sublime que s'il lui avait enseigné à parler. »

Quant à la nature du principe pensant, Tedeschi se déclare franchement spiritualiste, sans invoquer aucune autre autorité que celle de la raison. Il ne nie pas l'influence du cerveau sur les fonctions de l'intelligence; mais le *moi* intelligent et libre qui se connaît lui-même, qui se distingue de toute autre existence et dispose, au moins dans une certaine mesure, de ses facultés, lui paraît être un principe immatériel et par là même immortel.

Si Tedeschi a pu, sur les questions les plus importantes, se rencontrer par hasard avec l'éclectisme, l'abbé Mancino est un eclectique avoué, qui a voulu l'être, et qui l'est avec satisfaction pour lui-même et pour le bien qu'il se croit capable de faire aux autres. Dans ses écrits, comme dans ses discours, il reconnaît hautement M. Cousin pour son maître et les doctrines de M. Cousin pour sa foi philosophique. Il n'y a que sur les points contre lesquels ont été dirigées de différents côtés, avec une certaine apparence de raison, les accusations de panthéisme, de fatalisme et de rationalisme, qu'il fait des réserves conformes à ses convictions chrétiennes et à son caractère de prêtre.

Salvatore Mancino, né à Palerme en 1802, fut, comme Tedeschi, élevé dans le culte de Condillac, dont il avait étudié consciencieusement les œuvres dans une traduction italienne ou dans les livres élémentaires et devenus classiques de Soave. Chargé de

l'enseignement de la philosophie au couvent des Bénédictins de San Martino, il se procura les ouvrages de M. Cousin, alors parvenu à une célébrité européenne, les lut avec avidité et se pénétra de leur esprit. Il lui sembla que la vérité philosophique était trouvée et qu'il ne restait plus qu'à la mettre à la portée de toutes les intelligences. C'est le but qu'il se proposa dans ses *Eléments de philosophie*, adoptés avant d'avoir été imprimés par la Commission d'instruction publique et introduits, dès qu'ils furent publiés, dans toutes les écoles de la Sicile [1]. Mancino, après quelques années d'enseignement au collége de Saint-Roch et au séminaire archiépiscopal, fut appelé à la chaire de logique et de méthaphysique de l'Université de Palerme. Révoqué en 1863 par le ministre de l'Instruction publique du royaume d'Italie, il ne cessa jusqu'à sa mort, arrivée en 1866, de travailler à la diffusion de la philosophie eclectique et de la défendre contre les doctrines nouvelles, celles de Rosmini, de Gioberti, de M. Mamiani, qui gagnaient alors de nombreux partisans en Italie et en Sicile. Une partie de son enseignement était consacrée à la réfutation du hégélianisme, récemment importé par M. Vera dans plusieurs universités italiennes. Il faisait partie, avec Tedeschi, D'Acquisto, Romano, et d'autres Siciliens de distinction, d'une sorte d'académie philosophique qui se réunissait chez le che-

[1] La première édition de *Elementi di filosofia* porte la date de 1835 et 1836, Palerme, 2 vol. in-8. La seconde, comme nous l'avons déjà dit, a paru en 1839.

valier Franco, un ami passionné et désintéressé de la philosophie, un partisan de la philosophie eclectique, sur qui M. Di Giovanni vient de publier un volume plein d'intérêt.

Même une analyse sommaire des *Éléments de philosophie* et des autres écrits de Mancino serait inutile ; la doctrine qu'ils contiennent est connue depuis longtemps. Mais nous espérons qu'on nous saura gré de citer quelques fragments des lettres que Mancino a reçues de M. Cousin de 1837 à 1847 et que M. Di Giovanni a eu l'heureuse idée de publier [1]. Ils serviront à rendre encore plus sensibles qu'ils n'étaient plusieurs traits de la physionomie de notre illustre compatriote.

Voici d'abord ce qu'écrivait M. Cousin à la date du 1er juin 1837, non pas à Mancino lui-même, mais à un autre Sicilien, à propos du livre de Mancino :

« En ce qui me concerne, je ne dois que des remerciements à M. Mancino. Toutefois il me permettra de l'assurer qu'il s'est mépris sur ma pensée lorsque, en deux endroits, il m'attribue un penchant au panthéisme. Je relève cette imputation malgré ma tolérance, parce qu'elle est grave, et devrait, si elle était le moins du monde méritée, attirer en Italie l'attention de l'autorité ecclésiastique et lui faire bannir ma philosophie des écoles, où je désire qu'elle s'in-

[1] Il les a publiées d'abord dans une Revue : *La Sicilia*, 3e année : ensuite à la suite de son volume *Salvatore Mancino e l'eclectismo in Sicilia*, in-18, Palerme 1867, et enfin dans l'*Appendice* de son *Histoire de la philosophie en Sicile*, t. II, p. 516-532

troduise dans l'intérêt de la religion comme dans celui de la science. »

Dans une lettre du 15 février 1838, adressée, celle-là, à Mancino, il demande au professeur de l'Université de Palerme des communications périodiques et un travail régulier comme ceux qu'il avait coutume d'exiger des professeurs de philosophie de l'Université de France, en montrant les récompenses au bout de la tâche.

« Je vous invite à m'adresser deux ou trois fois par an des renseignements certains sur ce qui intéresse la philosophie en Sicile. Je me ferai un devoir de les communiquer à l'*académie des sciences morales*, et un extrait en sera inséré dans ses *mémoires*, qui se répandent dans toutes les parties de l'Europe. »

Les lignes qui suivent ce passage ne sont pas moins caractéristiques. « Si vous voyez M. Franco, remerciez-le de ma part de l'intérêt qu'il prend à la nouvelle philosophie française. Mais qu'il prenne garde à ne pas m'attribuer la rédaction de mes *leçons* de 1828. Elle est de M. Garnier, qui s'est borné à un extrait des cahiers de mes auditeurs. Le fond est à moi, mais le fond seulement, avec quelques passages de loin en loin. »

Revenant sur l'accusation de panthéisme, il écrit le premier août de la même année :

« Il est triste d'être aussi mal compris. Le panthéisme, le fatalisme, c'est-à-dire l'athéisme, sont aussi loin de ma pensée que de la vôtre, et il m'a été pénible de vous voir, vous qui rendez justice à mes

intentions, répandre cette accusation qui est capable d'éloigner de prime abord de l'Eclectisme toutes les âmes honnêtes et religieuses. Je publie en ce moment une troisième édition de mes *fragments* après laquelle il ne sera plus possible de répéter une pareille accusation. Je vous envoie la préface de cette nouvelle édition, où je donne satisfaction aux plus ombrageux. Je m'empresse de vous envoyer cette préface en épreuve, et non encore relue ni corrigée, pour qu'elle vous serve à retrancher ou à rectifier ce que vous avez écrit à cet égard[1]. Quand même l'impression serait avancée et quand il faudrait faire un carton ou deux, j'attends non-seulement de votre amitié, mais de votre justice, que vous rendiez cet hommage à la vérité. Je vous le demande sévèrement et je vous prie de me répondre à cet égard. »

Puis, après avoir parlé d'autre chose, il ramène sur le même point l'attention de son correspondant : « Avant tout, lui dit-il, modifiez ce que vous avez écrit sur mon panthéisme. Je ne suis pas plus panthéiste que Leibnitz, je vous assure. »

Avant de finir sa lettre, il supplie une troisième fois le philosophe sicilien de lui répondre sur le point qui le préoccupe et de lui dire si la fameuse préface qu'il lui envoie laisse subsister dans son esprit le moindre doute.

On lit dans une lettre du 28 décembre 1841 : « s'il y a en Sicile beaucoup de jésuites comme le

[1] M. Cousin avait appris que Mancino était à la veille de publier une nouvelle édition de ses *Éléments de philosophie*.

P. Romano, il faudra me réconcilier avec cet ordre qui a beaucoup à réparer envers la philosophie. »

Enfin qu'on nous permette de transcrire encore deux courts passages d'une lettre écrite le 20 février 1849, au moment où les ouvrages de Gioberti faisaient grand bruit en Italie.

« ... Je vous sais gré de combattre les prétentions extravagantes de M. Gioberti. Défendez la bonne cause. J'ai passé ma jeunesse à prêcher à mes contemporains le respect du christianisme. Il faut aujourd'hui que je leur rappelle les droits et la juste puissance de la raison. La modération n'est pas à la mode en ce moment; mais il est d'autant plus noble d'y rester fidèle. »

« ... Je regrette que vos intérêts vous attachent à Palerme. Que de bien vous pourriez faire sur ce théâtre encore plus élevé [1], où votre caractère ecclésiastique vous permettrait d'être philosophe à la fois avec liberté et avec sécurité. »

A défaut de l'éclectisme érigé en système et portant la marque d'une origine étrangère, la méthode psychologique était pratiquée en Sicile par d'autres encore que Tedeschi et Mancino. Lauricella, dans les livres qu'il a écrits en latin pour l'usage du séminaire d'Agrigente [2], et le docteur Lucio Cipriano, dans son *Discours sur la science de l'homme* [3], l'emploient à la

[1] L'université de Naples, où la mort récente de Gallupi laissait vacante la chaire de philosophie.

[2] *Elementa metaphysica ad usum seminarii Agrigentini*, 1846-50; *Certissimæ veritates psychologicæ, Agrig.* 1858.

[3] *Discorso sulla antroposofia*, Palerme, 1838.

défense du spiritualisme contre les doctrines contraires. Selon toute apparence, et autant que nous en pouvons juger par les articles de critique, c'est aussi la méthode qu'Emerique Amari a adoptée dans ses œuvres philosophiques. Malheureusement ces œuvres sont restées inédites et nous ne connaissons de cet écrivain, un des professeurs les plus illustres de l'université de Palerme, que sa *Critique d'une science des législations comparées* et son *Discours préliminaire sur la conception générale et les principes suprêmes de la philosophie de l'histoire* [1].

III.

La partie de l'histoire de la philosophie en Sicile dont il nous reste encore à parler est celle qui commence vers 1850 et s'étend jusqu'aux années mêmes que nous venons de traverser. Elle comprend ce que M. Di Giovanni appelle les nouveaux thomistes et les ontologistes, c'est-à-dire les restaurateurs de la philosophie de saint Thomas d'Aquin et les partisans de la pure métaphysique.

A la tête des premiers nous rencontrons le Père Ventura, à qui M. Di Giovanni consacre un long et intéressant chapitre. Il nous est impossible de considérer le célèbre théatin comme un philosophe purement sicilien. Il est vrai que la Sicile l'a vu naître,

[1] *Critica di una scienza delle legislazioni comparate, Genova.* 1857 ; *Preluzioni del concetto generale e dè sommi principi della filosofia della storia,* 1860.

mais sa vie, à l'exception des vingt-six ou vingt-sept premières années, s'est passée à Naples, à Rome, dans les principales villes d'Italie, et finalement en France. Ce serait le réduire étrangement que de n'apercevoir en lui qu'un philosophe. Quoi qu'en dise Montanelli dans ses *Mémoires sur l'Italie*, il était homme d'action plus que de spéculation, prédicateur et tribun plus que penseur, homme de polémique plus que de réflexion. Ses idées, du moins celles qu'il empruntait, car il n'en a guère à lui; ses idées, comme ses discours, comme ses livres, ne sont que des armes de combat. Il les produit les unes et les autres dans la chaleur de l'improvisation, née elle-même de la passion du moment. Le rôle qu'il a joué dans les révolutions italiennes et, avant ces révolutions, dans les gouvernements de Naples et de Rome, attend encore une appréciation dont la place n'est pas ici. Nous n'avons pas non plus à nous prononcer sur les qualités de l'orateur. S'il a mérité ou non d'être appelé le Bossuet de l'Italie, c'est une question qui pourra être résolue, et, nous le croyons, résolue facilement, dans une histoire de l'éloquence sacrée. Nous voulons seulement, bien que nous n'y soyons pas tout à fait obligé par la nature de notre sujet, résumer en quelques mots les principes sur lesquels repose sa philosophie.

Le P. Ventura s'est mis d'abord à la suite des trois écrivains français dont les ouvrages, sous le règne de la Restauration, passaient généralement pour la plus haute expression de la réaction religieuse : Jo-

seph de Maistre, de Bonald et Lamennais. En même temps qu'il provoquait une traduction italienne de l'*Essai sur l'indifférence en matière de religion*, il traduisait lui-même le livre *Du pape* et celui *De la législation primitive*. Il n'a jamais pu se défaire entièrement de la théorie de Bonald sur le langage et, jusqu'au moment où le rédacteur en chef de l'*Avenir* s'est ouvertement séparé de Rome pour répudier bientôt après un des dogmes les plus essentiels du christianisme, il est resté uni avec lui de cœur et de pensée, supportant à cause de lui la disgrâce et l'exil.

Mais, quoique inspirées par le même esprit, les doctrines qu'il avait recueillies dans des œuvres si différentes ne pouvaient produire leur effet sur les autres ni le satisfaire lui-même que si elles étaient réunies en un seul corps et placées sous la protection d'une autorité universellement respectée dans l'Église. C'est pour donner satisfaction à ce double besoin que le P. Ventura entreprit la restauration de la philosophie scolastique sous sa forme la plus accomplie, celle qu'elle reçut des mains de saint Thomas d'Aquin. C'était une manière indirecte de rendre hommage à son pays natal, puisque l'Ange de l'école y avait reçu le jour; mais il est impossible de se dissimuler que ce travail de restauration, poursuivi pendant plus de trente ans à travers un assez grand nombre d'ouvrages [1], n'a de la scolastique que l'ap-

[1] Voici les titres des écrits purement philosophiques du P. Ventura : *De methodo philosophandi* : Rome, 1828 ; *La vraie et la fausse philosophie*, Paris, 1852; *Essai sur l'origine des idées*,

parence et un certain nombre de propositions empruntées à saint Thomas. Au fond, c'est une ardente polémique contre la philosophie moderne, contre la raison indépendante, contre la liberté même de l'esprit humain, soutenue par les théories personnelles et plus que contestables des trois auteurs que nous venons de citer. L'originalité, le vrai savoir, et nous pouvons ajouter la mesure, en sont complétement absents. Voici les points capitaux auxquels cette œuvre peut facilement se ramener.

Il n'y a et ne peut y avoir que deux espèces de philosophie : la philosophie démonstrative et la philosophie inquisitive. L'une affirme que la vérité est trouvée et se propose pour unique but de la démontrer ; l'autre la cherche encore, et n'admet d'autre méthode qu'une méthode d'investigation. La première est la philosophie chrétienne, la seule qu'ait connue le moyen âge, celle qui porte le nom de scolastique et que saint Thomas d'Aquin a portée à la plus haute perfection. La seconde, c'est la philosophie païenne, devenue plus tard la philosophie protestante ; philosophie pernicieuse, qu'il faut se hâter d'abandonner, car elle est la source de toutes les erreurs et de toutes les divisions qui conspirent contre la société. La méthode inquisitive n'est pas autre chose que le rationalisme, et le rationalisme, sous

Paris, 1853 ; *La raison philosophique et la raison catholique*, Paris 1852-1859, 3 vol. in-8° ; *La tradition et les semi-pélagiens de la philosophie*, Paris, 1856 ; *Cours de philosophie chrétienne* ou *la Restauration chrétienne en philosophie*, resté inachevé et publié après la mort de l'auteur en 1863.

son nom propre, ou sous le nom du protestantisme, conduit tout droit au panthéisme, qui ne diffère que par l'expression de l'athéisme. L'athéisme, le panthéisme, le rationalisme, ou ce qui est la même chose pour le P. Ventura, le protestantisme, forme moderne, restauration à peine dissimulée du paganisme, voilà ce que nous représente la philosophie inquisitive, la philosophie séparée de la foi, la philosophie indépendante du dogme, qui cherche la vérité dans le doute et le bien dans la sensation, ou qui part du scepticisme et de la morale d'Épicure. Voulez-vous soustraire à ces fléaux les peuples et les individus; voulez-vous la réunion de la science et de la foi, la certitude dans le vrai et la sécurité dans le bien, l'union de l'âme avec Dieu, la réconciliation de l'homme avec lui-même, l'harmonie et la paix dans la société, adressez-vous à la philosophie démonstrative, à la philosophie scolastique, à la philosophie catholique, qui, prenant le dogme pour point de départ, se borne à en tirer les conséquences et à les prendre pour règle de tous ses jugements sur le bien et sur le mal, sur la vérité et sur l'erreur. Après les épreuves que l'humanité a traversées et devant les dangers qui la menacent encore, il n'y a plus à hésiter : il faut se prononcer pour la philosophie scolastique, et condamner absolument les systèmes qui l'ont devancée et ceux qui ont essayé de se mettre à sa place. Qu'on le sache bien, il ne s'agit de rien moins que de choisir entre la lumière et les ténèbres, entre le ciel et l'enfer.

C'est ce dilemme que M. Di Giovani a la candeur d'appeler « une critique peut-être un peu exagérée, » *critica forse un pò esagerata*. Non, ce n'est pas une critique exagérée, mais l'absence de toute critique et le mépris le plus audacieux, à moins qu'on n'aime mieux dire l'ignorance la plus complète de l'histoire. Quoi ! ces profondes et nobles doctrines qui ont honoré l'esprit humain avant l'avénement du christianisme et dont plusieurs ont préparé sa victoire sur les superstitions païennes, les doctrines des pythagoriciens, de Socrate, de Platon, d'Aristote, des stoïciens, des néoplatoniciens, ne se distinguent en rien des doctrines contraires de l'école ionienne, de Démocrite, de Pyrrhon, d'Aristippe ou d'Épicure ! A quoi pensaient donc tant de Pères de l'Église qui professaient la platonisme et qui par là ont été forcés de rendre le même hommage au maître de Platon ? Il est tout aussi insoutenable de voir le protestantisme assimilé au paganisme, à l'épucuréisme, à la négation même de l'âme et de Dieu. Mais si, écartant toute controverse théologique, nous ne tenons compte que des systèmes de philosophie qui, sans distinction d'origine religieuse, ont succédé à la scolastique, à qui fera-t-on accroire que des esprits tels que Bacon et Descartes, Leibniz, Malebranche, Newton, Fénelon et Bossuet, tous les philosophes de l'école allemande, tous ceux de l'école écossaise, tous les philosophes italiens, par conséquent les platoniciens de la Renaissance, n'ont été, soit directement, soit indirectement, que des sceptiques, des panthéistes, des épicuriens et des

athées, et qu'il serait désirable pour la gloire de Dieu et le bonheur du genre humain qu'ils n'eussent jamais existé ? Que de telles propositions échappent à la fougue d'un improvisateur italien, uniquement occupé de l'effet qu'il produira sur une assistance peu éclairée, on peut l'admettre à la rigueur ; on ne conçoit pas qu'elles soient écrites, qu'elles soient recueillies dans des livres dont la prétention est de servir à la défense de la religion.

On connaît la mésaventure qui arriva au P. Ventura avec M. de Rémusat. L'ardent théatin avait soutenu qu'aucun philosophe païen n'avait su trouver la vraie définition de l'âme, qui est celle-ci : « L'âme « est la forme substantielle du corps. » Cette définition, selon lui, est due à saint Thomas d'Aquin, qui n'a pu la découvrir qu'à la lumière du dogme chrétien. M. de Rémusat n'a pas eu de peine à démontrer que cette définition orthodoxe, absolument chrétienne, qui serait inconnue sans la révélation, a été empruntée par l'Ange de l'école au païen Aristote. Mais il y a d'autres propositions introuvables en dehors de la scolastique et de la théologie chrétienne, qui étaient déjà connues dans l'antiquité ou qui ont été interprétées par la philosophie moderne dans un sens tout différent du sens orthodoxe. Ainsi, par exemple, les expressions si justement admirées que la Bible applique à la nature divine : *Ego sum qui sum,* se retrouvent dans ces mots de Platon : τὸ ὄντως ὄν. Quand saint Thomas, à l'exemple de plusieurs philosophes et théologiens qui l'ont précédé, nous représente la

conservation ou la durée des êtres comme une création continue : *Conservatio est continua creatio*, il y a peut-être quelques réserves à opposer à l'admiration sans bornes qu'il inspire au P. Ventura ; car la doctrine de la création continue, adoptée par Descartes, a fait de terribles ravages dans l'esprit de ses disciples. Elle en a conduit plusieurs sur la pente et d'autres dans le sein même du panthéisme. Elle est d'ailleurs, à la prendre à la lettre, absolument incompatible avec le libre arbitre. Tous ceux qui ont quelque familiarité avec l'histoire de la philosophie dans l'antiquité, ne consentiront pas davantage à voir une vérité supérieure aux forces naturelles de la raison humaine dans cette opinion que l'être se manifeste par le Verbe, c'est-à-dire par la raison, par l'intelligence ; et que le verbe humain est un reflet du verbe divin, la raison humaine de la raison divine qui éclaire tout homme à son entrée dans le monde. C'est pour le fond et pour les expressions, quand on la dégage de toute arrière-pensée théologique, la théorie de Platon développée par Philon et par l'école d'Alexandrie. Saint Thomas, plus respectueux pour la philosophie pure et pour les lumières naturelles de l'esprit humain que son interprète italien du XIXe siècle, se croit sans doute un disciple fidèle d'Aristote ; mais le platonisme a pénétré chez lui par le canal de saint Augustin et a modifié, souvent au point de les rendre méconnaissables, les idées qu'il attribuait au seul philosophe reconnu par le moyen âge.

Nous voulons citer encore un dernier exemple de la polémique aventureuse du P. Ventura contre la philosophie moderne en général et particulièrement contre la philosophie de son temps. Traitant la question de l'origine des idées, il oppose triomphalement au cartésianisme, au rationalisme et à l'éclectisme cette proposition de saint Thomas : « L'intellect actif « est une certaine participation de la lumière di- « vine[1]. » Mais on sait que c'est Aristote qui a parlé le premier de l'intellect actif, de l'intellect agent, comme on l'appelle dans l'école, et que ce qu'il entend par cette expression n'est nullement une faculté de l'esprit humain. Qu'est-ce que c'est donc? Selon les commentateurs alexandrins et arabes d'Aristote, il s'agirait de la substance universelle qui donne la forme à l'existence, qui change en réalité ce qui n'était que possible, et dont l'esprit de l'homme n'est qu'un mode défini. L'intellect actif offre donc un sens beaucoup moins clair et peut conduire à des conséquences beaucoup plus dangereuses que la théorie de la raison et de la connaissance que les philosophes modernes, rationalistes, idéalistes, éclectiques, ont tirée de leur propre fonds ou empruntée à Platon. Voilà pourtant à quoi l'on arrive avec ces partis pris en haine de la liberté, avec ces alternatives violentes qui sont en contradiction avec tous les faits et avec toutes les conditions de la pensée. Les attaques qu'on a dirigées contre ses adversaires

[1] « Intellectus agens est participatio quædam luminis divini.

deviennent leurs plus puissants moyens de défense.

Nous ne croyons pas être injuste envers le P. Ventura en présumant qu'il ne restera rien, absolument rien de sa prétendue doctrine philosophique. La restauration du thomisme a cependant trouvé en Sicile et dans le reste de l'Italie un certain nombre de partisans, mais ils ont suivi une autre route que celle que leur ouvrait le belliqueux général des théatins; encore n'en reste-t-il pas beaucoup, au moins en Sicile, si même il en reste.

Les philosophes siciliens que M. Di Giovanni qualifie d'ontologistes sont ceux qui, s'inspirant de Miceli, s'efforcent en partie de compléter, en partie de corriger sa doctrine pour la mettre d'accord avec les exigences, soit de la raison, soit de l'orthodoxie religieuse. Le premier d'entre eux par ordre chronologique est Rosario Castro, né à Biancavilla, en 1783, et mort dans la même ville en 1851. C'était un ecclésiastique comme presque tous les disciples de Miceli. Prédicateur renommé, doyen des chanoines de Biancavilla, il prit parti, en 1848, pour l'insurrection de la Sicile contre le roi de Naples et fut nommé député au parlement sicilien. Mais quelque intérêt que lui inspirât la régénération de son pays, il attachait encore plus de prix à celle de la philosophie, ne comprenant pas que la justice puisse entrer dans l'ordre civil si l'on n'a pas introduit d'abord l'harmonie et la vérité dans l'ordre intellectuel. Ce n'est donc rien moins qu'une réforme générale de toutes les sciences qu'il prétendit offrir à ses contemporains

dans son *Esquisse d'une cosmographie philosophique déduite de la Genèse*[1]. L'impression de cet ouvrage, commencée en 1848, a été suspendue peu de temps après, quand les événements politiques prirent un autre cours. Des six livres dont il devait être composé, il n'a paru que les deux premiers, précédés d'un sommaire ou résumé général. On dit que l'auteur, craignant les effets de la réaction monarchique à laquelle il assistait, détruisit son manuscrit; de sorte qu'on ne peut se faire qu'une idée très-incomplète de sa doctrine. Parmi les propositions qu'en cite M. Di Giovanni, voici celles qui nous ont le plus frappé.

Dieu n'est pas la cause de l'univers, il en est la substance, la substance infinie, par conséquent unique. La substance infinie est aussi la force infinie, l'idée architectrice qui donne aux êtres leur forme, et le principe de concentration qui les conserve. L'infini a un caractère négatif aussi bien qu'un caractère positif. Il y a trois infinis négatifs : une durée sans commencement et sans fin, d'où résulte l'éternité; un espace sans commencement et sans limite, d'où résulte le vide infini; enfin une distance infinie du non-être à l'être, du possible au réel. Grâce à cette division de l'infini, la difficulté de la création *ex nihilo*, celle d'un commencement absolu, celle du passage du non-être à l'être se trouvent écartées, puisque le néant, le vide, le simple possible sont en Dieu et n'offrent à notre esprit

[1] *Schizzo di una cosmografia filosofica dedotta dalla Genesi.*

qu'autant d'aspects différents de sa propre substance.

Il résulte de là que l'action de Dieu n'est jamais interrompue ni dans l'ensemble des êtres, ni dans chacun d'eux en particulier. L'inertie est chose impossible. Mais l'action divine étant multiple, l'infini positif étant partagé par l'infini négatif, nous sommes obligés de reconnaître une vie propre à chaque partie de la nature, indépendamment de celle qui anime le tout. Tout est vivant, depuis les cieux et les planètes jusqu'au moindre des atomes dont se composent les minéraux. A chaque portion, à chaque degré de la vie correspond un degré d'intelligence et un règne spécial de vérité auquel sont adaptés certains organes. L'organisateur de chaque espèce animale nous montre donc quelle est la nature et quelle est l'étendue de ses connaissances.

L'homme, outre les connaissances sensibles qu'il partage avec les animaux, a la connaissance du monde intelligible, par la raison, par la foi et par l'intuition pure. Mais qu'est-ce que le monde intelligible? Ce sont les idées qui existent éternellement au sein de Dieu et qui nous représentent tous les possibles. Ces idées se changent en réalités par une émanation de la force toute-puissante qui, présente dans chacune d'elles, en fait autant d'étincelles d'elle-même. Cette œuvre de la nature divine peut se comparer à celle que nous produisons nous-mêmes lorsque nous manifestons ou *externisons* (*esternare*) notre pensée par la parole.

Au fond et par les images mêmes qu'elle emploie

pour se faire comprendre, cette explication de l'origine des choses ne diffère pas beaucoup de la doctrine orientale de l'émanation, et, par conséquent, de ce qu'on appelle généralement du nom de panthéisme. Néanmoins, et peut-être à cause de cette ressemblance, Rosario Castro témoigne pour le panthéisme une sainte épouvante. Il fait remarquer que la cause toute-puissante ne peut pas s'identifier avec ses effets, puisqu'elle est antérieure à ces effets; que l'être infini ne peut pas se concevoir comme la somme des réalités finies et successives dont l'univers se compose ; que l'absolu n'est pas un tout qui dépend constamment des vicissitudes et du nombre de ses parties [1]. Mais tous les philosophes qui, à tort ou à raison, passent pour panthéistes, tiendraient le même langage. Il n'en est pas un seul d'entre eux qui ait jamais confondu le fini avec l'infini, les phénomènes variables et successifs avec la cause unique et indivisible, les modes passagers avec la substance éternelle. Ils prétendent seulement qu'il n'y a qu'une seule cause et une seule substance, parce qu'il n'y a qu'un seul infini, un seul être nécessaire, et que l'activité de la cause nécessaire n'a pas plus commencé que son existence. Or, cette opinion est précisément celle de Rosario Castro et, comme nous l'avons vu, de son maître Miceli.

Ce que nous avons dit du maître peut s'appliquer au disciple, quelque effort que celui-ci fasse pour re-

[1] M. Di Giovanni, t. II, p. 191, cite les propres paroles de l'auteur. Nous nous bornons à les résumer.

vêtir sa pensée d'un caractère et d'un langage personnel. L'unité de substance se combine chez lui avec le dynamisme, et son dynamisme se rapproche autant que possible de celui de Leibniz. Il admet l'existence des monades, qu'il distingue pourtant des esprits. Il voit dans le mouvement la procession, le procès, diraient les Allemands, c'est-à-dire la manifestation ou le développement de la force ; et comme il y a une force première, infinie et toute-puissante, il y a aussi un mouvement éternel, universel, inépuisable, qu'on peut considérer comme l'âme de la nature. Tous les mouvements particuliers dérivent de ce mouvement universel. L'idée n'est pas le mouvement, mais la conscience du mouvement. De là la nécessité de reconnaître dans la nature deux sortes de forces ou de puissances : des forces spirituelles ou conscientes d'elles-mêmes, et des forces inconscientes, que nous appelons matérielles, quoique la matière n'ait pas d'existence propre et ne soit qu'un assemblage de forces. La vie et la mort ne sont que deux directions contraires du mouvement perpétuel et universel : l'une a pour résultat l'agrégation et la coordination des monades, l'autre leur désagrégation. Toutes deux sont nécessaires et concourent à l'harmonie générale.

A son système de métaphysique Rosario Castro se proposait de joindre un tableau encyclopédique ou ce qu'il appelle la carte des connaissances humaines, carte à la fois cosmographique, philosophique et théologique. Il est regrettable que ce plan soit resté

inexécuté ; car il nous aurait peut-être été permis de juger de la manière dont le philosophe se mettait d'accord chez lui avec le théologien. Mais cette difficulté n'a jamais embarrassé personne.

Nous avons peu de chose à dire de Nicolas Garzilli et d'Antonin Tumminello. Ces deux philosophes, morts tous les deux à la fleur de l'âge, n'ont guère donné que des espérances. Le premier, né à Palerme en 1831, condammé à mort en 1850, par un conseil de guerre, comme complice d'une conspiration contre le roi de Naples, subit sa sentence quand il accomplissait à peine sa dix-huitième année. C'était un disciple de D'Acquisto, dont nous parlerons tout à l'heure, mais il inclinait en même temps du côté de Gioberti. Dans un *Essai philosophique* qu'il publia en 1847, à l'âge de dix-sept ans, on reconnaît cette double influence, quoique la plus apparente des deux soit celle de l'auteur de la *Primauté de l'Italie*. Il fascinait alors la jeunesse italienne. Antonin Tumminello a fourni une plus longue carrière que Garzilli. Né à Montevago en 1841, il est mort à Palerme en 1870. Lui aussi a publié, presque en quittant les bancs de l'université, ses pensées philosophiques. Il débuta en 1863 par des *Écrits philosophiques* (*Scritti filosofici*), auxquels succédèrent, en 1869, des *Essais de philosophie* (*Saggi di filosofia*) et enfin il faisait imprimer en 1870 des *Leçons de pédagogie* (*Lezioni di pedagogia*) quand la mort vint le surprendre. Mais à juger ces œuvres mêmes par l'analyse plus que bienveillante qu'en fait M. Di Giovanni, on n'y aperçoit rien qui mé-

rite de fixer longtemps l'attention de l'historien de la philosophie, de l'historien né en dehors des frontières de la Sicile. Nous n'en dirons pas autant du philosophe par lequel nous terminerons cette longue énumération.

Benedetto D'Acquisto, né à Monreale en 1790, mort archevêque de cette même ville en 1866, est un des écrivains les plus féconds et un des penseurs les plus éminents, non-seulement de la Sicile, mais de toute l'Italie. Fils d'un pauvre ouvrier, il s'éleva par ses vertus et par sa science, par le respect universel qu'il inspirait, aux plus hautes dignités de l'enseignement et de l'Église. C'est au séminaire de Monreale, d'où étaient sortis déjà tant d'hommes distingués, qu'il fit ses premières études. A l'âge de seize ans, il entra au couvent des frères mineurs réformés de Palerme, y étudia, puis y enseigna la philosophie et la théologie. En 1833, la chaire de théologie de l'université de Palerme ayant été mise au concours, D'Acquisto, alors professeur au collége de Saint-Roch, fut un des candidats qui se la disputèrent. Il fit valoir comme son principal titre un livre en deux volumes, publié peu de temps auparavant sous le titre d'*Éléments de philophie fondamentale* (*Elementi di filosofia fondamentale*). Ce fut Mancino qui l'emporta. Mais une seconde chaire de philosophie, une chaire de philosophie morale et de droit naturel, ayant été créée en 1844 dans la même université, D'Acquisto en devint le premier titulaire. Il avait fixé sur lui le choix de ses juges par un mémoire très-remarqué sur les deux branches de

l'enseignement qui devaient lui être confiées [1]. Ses leçons eurent un très-grand retentissement, et, afin de les répandre dans un cercle plus étendu que celui de ses auditeurs, D'Acquisto les réunit dans son *Cours de philosophie morale* et dans son *Cours de philosophie du droit*, qui virent le jour, le premier en 1851, et le second en 1852.

Il ne négligeait point pour cela les autres parties de la philosophie. Déjà, en 1837, il avait publié, outre ses *Éléments de philosophie fondamentale*, un *Essai sur la loi fondamentale du commerce de l'âme et du corps de l'homme* [2], et en 1850, un *Système de la science universelle* [3]. Il conçut l'idée de ce dernier ouvrage pour donner satisfaction à un désir exprimé par M. Cousin ; car on se rappelle que, dans sa correspondance avec Mancino, c'est lui que le chef de l'école éclectique exhorte particulièrement à faire connaître le système de Miceli. Mais en y réfléchissant plus mûrement, il ne tarda pas à se convaincre qu'il ne pouvait ni exposer le système de Miceli sans l'accompagner de restrictions et de corrections importantes, ni développer ces réserves et ces corrections sans rendre le système de son illustre compatriote à peu près méconnaissable. C'est alors qu'il prit le parti, en abordant les mêmes questions, de ne les traiter qu'en son propre nom. Le *Système de la*

[1] *Memoria estemporanea sul diritto e dovere del nostro perfezionamento*, Palerme, 1844.
[2] *Saggio sulla legge fondamentale del commercio fra l'anima e il corpo dell' uomo.*
[3] *Sistema della scienza universale.*

science universelle est donc un livre de métaphysique, mais sur lequel, comme on pourra s'en assurer bientôt, le *Specimen scientificum* de Miceli a eu plus d'influence qu'on ne le croit ou que D'Acquisto ne se l'avoue à lui-même.

Revenant à ses études sur le droit naturel, il publiait en 1857 un *Traité de l'autorité et de la loi*, et en 1858 un *Essai sur la propriété*. Dans la même année il faisait imprimer un *Traité d'idéologie*, auquel devait succéder une *Logique*, restée inédite. Enfin, nommé archevêque au mois de septembre 1858, il réserva son enseignement pour le séminaire de Monreale et sa plume pour des matières de foi. Les *Traités de théologie dogmatique*, publiés en 1862, furent son dernier ouvrage. Arrêté un instant comme suspect pendant les troubles qui affligèrent la Sicile en 1866, il fut bien vite rendu à la liberté, dont il ne s'était jamais servi que pour l'honneur de la philosophie et de la religion, toujours étroitement unies dans son cœur. Il faut remarquer, à l'éloge de l'Italie et particulièrement de la Sicile, que de telles vies y sont moins rares qu'ailleurs.

Dans les *Éléments de philosophie fondamentale* de D'Acquisto, comme dans les *Éléments de philosophie* de Mancino, on reconnaît du premier coup d'œil l'influence de M. Cousin. La méthode suivie par l'auteur est la méthode psychologique. C'est par la conscience qu'il étudie la nature, les lois et les différents modes de la pensée. C'est par la nature de la pensée qu'il croit pouvoir reconnaître l'existence et

la nature de l'âme, l'existence et la nature du monde, l'existence et la nature de Dieu. Au premier rang des facultés qui concourent à l'exercice de la pensée et qui entrent dans l'essence de l'âme, il place la raison; et pour lui, comme pour le chef de l'école éclectique, la raison est revêtue d'un caractère impersonnel, universel et absolu. « La raison, selon sa « propre définition, est la faculté souveraine et su- « blime qui se développe dans l'âme de l'homme par « l'effet du rapport interne qui l'unit à sa cause, à « l'absolu [1]. » Les mots qui suivent cette définition en sont le développement naturel et nécessaire. « Sans l'absolu, le nécessaire, l'éternel, l'immense, « le conditionnel, le contingent, le temps, l'espace « seraient incompréhensibles [2]. » Ces deux ordres d'idées étant inséparables dans l'intelligence, notre connaissance ne commence ni par l'un ni par l'autre, mais elle les embrasse tous les deux à la fois. Assurément, ce n'est pas M. Cousin qui a inventé cette doctrine, mais elle était enseignée et répandue sous son nom à l'époque où furent écrits les *Éléments de philosophie fondamentale*; il est donc difficile de supposer, malgré l'opinion contraire de M. Di Giovanni, que D'Acquisto ne la lui ait pas empruntée tout en la développant à sa manière.

[1] « La ragione è la facolta sovrana e sublime che si sviluppa « nell' anima dell' uomo per effetto del rapporto interno con « la sua causa, con l'assoluto. » Passage cité par M. Di Giovanni, t. II, p. 224.

[2] « Senza l'assoluto, il necessario, l'eterno, l'immenso, il « condizionale, il contigente, il tempo, lo spazio, ec, sarebbero « incomprensibili. » *Ibid.*

S'il doit à M. Cousin sa théorie de la raison impersonnelle, l'idée qu'il se fait de la liberté lui a été suggérée par Miceli. La liberté, pour lui, c'est la réunion de la vie et de l'intelligence. « Il est impos-« sible, dit-il, et incompréhensible que la vie intel-« ligente, tant qu'elle subsiste, ne soit pas libre. Sa « liberté est de même nécessité que la vie et que « l'être..... C'est par nécessité que nous sommes « libres et non par élection [1]. » Une liberté nécessaire, inséparable d'une vie qui ne l'est pas moins et qui semble se confondre avec l'être ! voilà, il faut en convenir, une étrange idée de la liberté.

Le *Traité d'idéologie* n'est guère que le développement analytique de la théorie de la connaissance contenue dans les *Eléments de philosophie fondamentale*, et l'*Essai sur la loi fondamentale du commerce de l'âme et du corps*, autant que nous avons pu en juger par quelques extraits, nous a fait l'effet d'être une application ou une partie détachée d'un système plus général. Nous croyons donc qu'il y a peu d'intérêt à nous arrêter sur ces deux écrits, et qu'il vaut mieux réserver notre attention pour l'œuvre capitale de D'Acquisto, nous voulons dire pour son *Système de la science universelle*.

Par le titre seul il nous rappelle déjà le *Spécimen scientificum* de Miceli. Il nous le rappelle aussi par le

[1] « È impossibile ed incomprensibile che la vita (intelligente) « mentre vive, non sià libera ; la sua liberta è di quella stessa « necessità della quale è la vita, è della quale è l'essere... Noi « per necessità siamo liberi e non per elezione. » *Ubi supra* p. 226.

but que l'auteur se propose et par la plupart des moyens à l'aide desquels il se flatte de l'atteindre. Le but que l'auteur se propose est de nous montrer l'enchaînement exact des effets et des causes, de tous les effets et de toutes les causes, en les rattachant également à la cause première. Ce n'est pas seulement un système, c'est une science qu'il veut fonder, exactement semblable à la réalité. Mais quelque effort qu'on fasse et de quelque génie qu'on soit doué, de telles ambitions n'aboutissent jamais qu'à un système. Voici les propositions essentielles dont se compose celui de D'Acquisto.

Il y a une réalité absolue, sans laquelle nous n'en concevons aucune autre ; sans laquelle nous ne comprenons ni le conditionnel, ni le relatif. Il y a un premier être, un être parfait, sans lequel nous ne concevons pas l'imperfection, et qui, parce qu'il est parfait, est nécessairement vivant, intelligent, tout-puissant. La force toute-puissante ne peut rester inactive un seul instant ; elle produit toujours, elle produit de toute éternité ; il n'y a pas un point de l'espace et de la durée où la force toute-puissante ne s'exerce actuellement. C'est ce qu'on appelle la création. Mais la création est-elle libre, ou est-elle nécessaire? Puis qu'est-ce que la création laisse à faire, quelle est la part d'existence qu'elle abandonne aux créatures ?

C'est ici que D'Acquisto cherche à se séparer de Miceli, dont il n'a été que l'écho dans ce qui précède. Selon l'auteur du *Système de la science universelle*,

il y a deux créations, bien qu'il n'existe qu'un seul créateur ; il y a une première création, qui est nécessaire, et une seconde création, qui est libre. La création nécessaire, c'est la possibilité intrinsèque de la création, ce qui fait sa raison d'être dans le sein de Dieu. La création libre, c'est la réalisation ou la manifestation actuelle, l'effet extérieur de la puissance créatrice. On admettra difficilement que cette distinction soit un moyen de sauver la liberté divine; car si la création est nécessaire en soi, comment ne le serait-elle pas dans ses effets? Si la puissance créatrice est dans l'essence de Dieu, comment Dieu ne créerait-il pas ou serait-il libre de ne pas créer? Mais nous nous hâtons d'ajouter que cette difficulté tient beaucoup plus à la nature même des choses qu'à l'explication de D'Acquisto.

Voici maintenant de quelle manière ce même philosophe cherche à assurer dans son système l'existence individuelle des créatures. Concilier l'existence individuelle des créatures avec la toute-puissance du créateur, avec l'action universelle et continue qu'elle exerce sur le monde, c'est ce qu'on appelait, dans la philosophie du moyen âge, le principe de l'individuation. On se rappelle que, d'après Miceli, le principe de l'individuation, ou l'existence propre des êtres multiples et finis dont l'univers se compose, consiste uniquement dans leur multiplicité même et dans leurs limites respectives. C'est dire, en d'autres termes, que ce qui leur appartient se réduit à une négation et que la partie positive de leur être

se confond avec l'être divin. D'Acquisto voit dans cette opinion la victoire plus ou moins prochaine du panthéisme, et il s'efforce d'y mettre obstacle sans répudier le principe de Miceli. Il soutient donc que, dans l'acte créateur, ou, comme il l'appelle plus souvent, dans l'acte de la vie infinie, il y a deux choses à distinguer : le produit de l'acte et le concept qui le représente à l'intelligence divine. Le produit est indéterminé, indéfini, une nouveauté, c'est-à-dire une chose toujours nouvelle qui s'écoule et qui fuit. Le concept, au contraire, est défini, déterminé. C'est dans l'union substantielle de ces deux éléments que consiste l'existence propre ou l'individualité de chaque créature. Dans toute créature, en effet, dans tout être particulier et distinct, il y a une force et il y a une loi. Sans la force cet être serait privé de vie et d'activité. Sans la loi, la force qui agit en lui serait sans direction et sans but. Or, la force n'est pas autre chose que le produit, et la loi se confond avec le concept [1].

Il faut remarquer que le problème de l'individuation, pour lui laisser le nom qu'il a reçu de la scolastique, est, quelque système qu'on adopte, le problème le plus obscur et le plus compliqué de la métaphysique. Nous ne pouvons donc pas avoir la

[1] Voici les propres expressions de D'Acquisto, citées par M. Di Giovanni, t. II, p. 249 : « L'essere per tanto di ogni creatura risulta da un concetto della sapienza infinita, e dalla connessione sostanziale del concetto col atto. Il concetto, perchè è intelligenza, dà al prodotto la determinazion e la legge ; ed il prodotto che è novita fluente, ossia forza condizionale, dà al concetto la vita e l'attività, ec. »

prétention de juger ici en quelques mots la solution qu'en donne D'Acquisto. Nous nous contenterons de dire qu'elle est beaucoup plus profonde et plus savante que celle de Miceli, qu'elle est d'un métaphysicien du premier ordre qui s'est inspiré à la fois de Leibniz et d'Aristote ; car si les deux éléments qu'il fait concourir à la formation de tous les êtres nous font penser à la forme et à la matière, ils nous rappellent également, et peut-être encore mieux, l'activité déterminée de la monade et la perception plus ou moins obscure dont elle est douée.

Croyant avoir aperçu dans le sein même de l'acte créateur ou dans le secret de la vie divine, les deux conditions générales de toute existence particulière, non la force et la matière, comme on l'a dit récemment, mais la force et l'intelligence, l'activité et la pensée, D'Acquisto en fait successivement l'application à l'âme et au corps, à l'homme et à l'univers et à l'intelligence qui les embrasse tous les deux. Partout, il nous montre l'activité, la force, se manifestant par la diversité, par la multiplicité, et l'intelligence qui lui imprime le sceau de l'unité et de la fixité, qui acquiert la conscience de son unité, quand elle s'élève jusqu'à la conscience, par la diversité même à laquelle elle impose ses lois. C'est ainsi que, selon lui, pour que l'âme ait le sentiment d'elle-même, il est nécessaire qu'elle soit en rapport avec le corps [1]. C'est par le corps, c'est-à-dire par les

[1] « Affinche abbia sentimento è necessario che sia in rapporto « col corpo. » *Ubi supra*, p. 254.

sens, qu'elle sent les objets extérieurs ; c'est dans le sentiment des objets extérieurs qu'elle aperçoit sa propre activité, et c'est dans son activité qu'elle aperçoit son unité, son existence personnelle et identique dont le *moi* est la plus haute expression. Pour qu'elle connaisse la cause même de son activité, la cause de son existence personnelle, il lui faut l'intuition de cette cause ; intuition par laquelle elle est raisonnable, c'est-à-dire capable de comprendre une unité plus haute que la sienne [1].

Si l'âme est une force indivisible, éclairée à la fois par la conscience et par la raison, l'univers se compose de forces multiples et inconscientes, ramenées à l'unité par une loi supérieure. Chacune de ces forces est, en quelque sorte, individualisée et séparée des autres par le concept particulier auquel elle répond. Toutes ensemble, par leur harmonieux concert et en conspirant à une fin commune, elles se conforment à l'unité de la vie divine. En réalité, il n'y a qu'une force unique, la force universelle qui obéit à une seule loi, mais qui agit diversement, sous l'empire de lois multiples en apparence et appropriées à la multiplicité des phénomènes de la nature. Le mouvement, c'est la manifestation extrême de la force universelle ou la manifestation sensible de la force intérieure que recèlent partout les premiers principes des choses et leurs combinaisons infinies dans le temps et dans l'espace. « Dans l'économie univer-

[1] « Nel sentire gli oggetti intende la propria attività, e nell' « attività sente il proprio potere centro, etc. »

« selle de la création, tout est vie, tout est force et « mouvement d'une immense harmonie [1]. »

Enfin, l'unité dans la pensée ou dans l'intelligence est représentée par les idées, inhérentes à la sagesse divine et comprises par la raison de l'homme; la diversité est représentée par les phénomènes, objet de l'expérience. Les idées sont les mêmes en Dieu et dans l'homme, sauf que l'homme est obligé de se les approprier par le sentiment et par l'activité. De leur côté, les phénomènes par lesquels se manifestent en nous les divers éléments de la nature et les combinaisons qu'ils forment entre eux ne pourraient pas être perçus par l'esprit si les concepts ne les rendaient intelligibles.

La morale de D'Acquisto dérive de sa métaphysique. La même raison qui est la loi de la création, doit régner dans l'homme et commander ses actions. Dans le premier cas, elle est l'impératif qui produit (*imperativo producente*), et dans le second l'impératif dirigeant (*imperativo dirigente*). C'est dire que l'homme est libre, que la liberté, comme nous l'avons dit plus haut, est une nécessité de la nature, et que la perfection est la base de la liberté. Sans nous expliquer comment la liberté humaine peut se concilier avec la liberté divine et la liberté divine avec l'action toute-puissante et toujours présente de Dieu, D'Acquisto résume dans ces mots le principe de sa

[1] « Nella universale economia della creazione tutto è vita, « tutto forza e movimento di un immensa armonia. » *Ibid.* p. 257.

morale : « Dieu veut dans l'homme son propre vou-
« loir, moyennant le libre vouloir de l'homme [1]. »

A l'exemple de plusieurs Pères de l'Église et de la plupart des docteurs du moyen âge, D'Acquisto a essayé, dans sa *Théologie dogmatique*, d'expliquer par la raison les dogmes du christianisme et de poser les bases d'une philosophie de la révélation. Il s'est proposé de refaire, en se plaçant au point de vue de notre temps, le livre de saint Anselme de Cantorbéry : *Fides quærens intellectum*. Jusqu'à quel point il a réussi dans cette tentative, c'est ce que nous n'avons pas à examiner ici. Nous nous en remettons au jugement de M. Di Giovanni qui affirme que, sans sortir de l'orthodoxie catholique, il a souvent fait preuve de hardiesse et d'originalité [2]. Mais parmi les opinions théologiques de D'Acquisto, il y en a une qui nous paraît cependant digne d'être signalée : c'est la manière dont il explique par sa philosophie le dogme de la résurrection des corps. Selon lui, les corps, la matière, ne sont rien par eux-mêmes. Les choses que nous appelons matérielles ou corporelles ne sont que des actes, des applications de la force unique et universelle. C'est par la détermination ou le concept de notre esprit que nous en faisons quelque chose d'individuel, de sensible, d'étendu. Changez la détermination de l'esprit ou le concept que

[1] « Dio vuole nell'uomo il proprio volere, mediante il libero « volere dello stesso uomo. » *Ubi supra*, p. 263-264.

[2] « ... E mi tengo a dire che il D'Acquisto ragiona sul dogma « sempre catholicamente e nondimeno spesso ardito ed origi- « nale. » *Ubi supra*, p. 285.

vous appliquez à cette même action de la force universelle, vous en changez la nature, vous changez le corps en esprit, un corps matériel en un corps spirituel, une substance étendue en une substance inétendue. Les limites du corps, par conséquent ses formes organiques, n'ont, selon l'expression du philosophe sicilien, qu'une existence intentionnelle. Rien donc de plus facile à concevoir et à justifier philosophiquement que le corps spirituel dont notre âme doit être revêtue au jour de la résurrection. Ce corps spirituel, destiné à remplacer le corps animal qui nous enveloppe aujourd'hui, n'aura d'ailleurs pas de réalité hors de l'esprit [1].

Malgré les obscurités et même les contradictions qu'on peut signaler dans son système, D'Acquisto n'en est pas moins un métaphysicien de la plus haute valeur. Il est, dans son pays, le digne continuateur de Miceli, et non pas seulement son imitateur et son disciple. Aucun historien de la philosophie ne pourra désormais se dispenser de tenir grand compte de ses œuvres et de ses doctrines.

C'est à M. Di Giovanni que D'Acquisto sera redevable de cet honneur mérité ; car c'est lui qui nous l'a fait connaître pour la première fois, comme c'est lui qui nous a fait connaître Miceli. Pour ce seul service, M. Di Giovanni mériterait déjà la reconnaissance de tous les amis sincères de la philosophie. Mais il en est digne à bien d'autres titres et surtout

[1] « Questo corpo spirituale non ha realtà fuori dello spirito. » *Ubi supra*, p. 278.

par son *Histoire de la philosophie en Sicile*. Après avoir fait la part des exagérations et des illusions du patriotisme, d'autant plus exigeant qu'il est renfermé dans des limites plus restreintes, tout esprit impartial reconnaîtra dans ce livre un des plus utiles et des plus importants qui aient été publiés sur la philosophie pendant ces dernières années.

I

LA PHILOSOPHIE EN ANGLETERRE[1]

On raconte que Rubens, chargé par l'archiduchesse Isabelle d'une mission diplomatique auprès de Jacques Ier, roi d'Angleterre, reçut un jour dans son atelier la visite d'un ambassadeur ou d'un secrétaire d'ambassade qui, ne voyant en lui que le personnage officiel, crut le flatter en lui disant : « Il paraît, monsieur de Rubens, qu'à vos heures perdues vous vous amusez à faire de la peinture. — Non, répondit le grand artiste, à mes heures perdues je m'amuse à faire de la diplomatie. » A ceux qui, ne le connaissant que par le côté le plus apparent de sa vie, se souvenant qu'il a été deux fois ministre, qu'il a rempli un rôle important dans la libération de notre territoire, qu'il fait partie depuis bientôt un demi siècle de nos Assemblées souveraines, seraient tentés de regarder ses écrits philosophiques, s'ils en ont entendu

[1] *Histoire de la philosophie en Angleterre depuis Bacon jusqu'à Locke*, par Charles de Rémusat, membre de l'Institut. 2 vol. in-8°, à la librairie académique de Didier et Cie, Paris 1875. — *Lord Herbert de Cherbury, sa vie et ses œuvres* ou *Origine de la philosophie du sens commun et de la théologie naturelle en Angleterre*, par le même, 1 vol. in-18, à la librairie académique de Didier et Ce, Paris, 1874.

parler, comme une simple diversion à des travaux plus sérieux, M. de Rémusat pourrait dire également : « Vous vous trompez, c'est par la politique que j'ai cherché à me distraire de la philosophie. » Si la politique a été pour lui plus qu'une distraction, elle n'a pourtant tenu dans sa pensée que le second rang, car c'est dans la philosophie qu'il en a puisé les principes. Toutes les libertés ayant leur origine et leur fondement dans la liberté de l'esprit, une politique libérale, comme celle que M. de Rémusat n'a jamais cessé de défendre, est nécessairement une politique philosophique. La philosophie n'est pas seulement, comme l'enseignait Socrate, la science des hommes libres, c'est la science qui conduit les hommes à la liberté.

M. de Rémusat a exercé sa haute et pénétrante intelligence sur tous les grands problèmes que la philosophie, si elle ne réussit pas à les résoudre, a du moins le mérite d'agiter sans cesse devant l'esprit humain pour l'empêcher de se dégrader et de s'engourdir. Il a fait des voyages d'exploration et quelquefois de découverte à travers les époques les plus importantes de l'histoire de la science et dans les pays où elle s'est développée avec le plus d'éclat. La France du Moyen-Age, l'Allemagne des temps modernes, l'Amérique contemporaine, Abélard, saint Anselme de Cantorbéry, Kant, Hegel et Channing ont été tour à tour l'objet de ses recherches. Mais c'est à l'Angleterre qu'il s'est attaché de préférence et non sans raison, parce que, sans être entièrement délaissée, elle avait été plus négligée par les historiens français

et allemands. Une histoire de la philosophie en Angleterre, depuis les origines de la philosophie européenne jusqu'à nos jours, était encore une chose à faire, et personne n'était mieux préparé que M. de Rémusat à l'accomplissement de cette œuvre capitale. Ses observations sur la poésie et la société anglaises, comprises dans les deux volumes de Mélanges publiés en 1847 sous le titre de *Passé et présent;* son livre important sur Bacon; ses *Études sur l'Angleterre au dix-huitième siècle*, sans compter la monographie de Herbert de Cherbury, l'avaient familiarisé depuis longtemps avec l'esprit de la nation dont il se propose de nous faire connaître les doctrines philosophiques.

La tâche qu'il a entreprise est si vaste qu'il en a tout au plus pu remplir la moitié. Les deux volumes qui ont paru en 1875 n'embrassent que la période qui s'étend du milieu du seizième siècle jusqu'à la fin du dix-septième. Mais cette période est sans contredit celle qui, offrant le plus de difficultés, donnait aussi le plus de place à des recherches originales et par là même pleines d'intérêt. C'est celle que nous ignorions le plus, et peut-être est-il permis de penser qu'à l'exception d'un petit nombre d'érudits elle n'était pas plus familière aux Anglais eux-mêmes. Son caractère dominant, qu'on voit s'affaiblir mais non disparaître dans les époques suivantes, c'est une étroite union entre la philosophie, la théologie et la politique. A ce trait, l'on reconnaît une race essentiellement active, au sein de laquelle les intérêts de

la spéculation ne se séparent pas de ceux de la société et de la conduite générale de la vie. Ce n'est pas en Angleterre que Descartes, s'il y était né, aurait pu écrire : « Je suis de la religion du roi et de ma nourrice. » On l'aurait prié, ou il aurait eu de lui-même la tentation d'étendre aux idées politiques et religieuses les principes qu'il appliquait à la rénovation de toutes les connaissances.

M. de Rémusat est le fidèle interprète de l'histoire lorsqu'il ne reconnaît dans la philosophie scolastique qu'une philosophie européenne, une philosophie chrétienne dans laquelle disparaît ou ne se montre pas encore l'esprit particulier de chaque peuple. Cependant, dès la fin du treizième siècle, entre le treizième et le quatorzième, on voit poindre le génie national de l'Angleterre, reconnaissable à ces deux caractères : un penchant prononcé pour l'observation, pour l'expérience, particulièrement pour l'expérience sensible dans les recherches philosophiques, et l'esprit de réforme en matière de religion ou dans les questions d'organisation religieuse.

Assurément, ce n'est pas l'amour de l'observation qu'on remarque chez le maître de Roger Bacon, Robert Grossetête, évêque de Lincoln, que ses contemporains et ses disciples ne craignaient pas de placer au-dessus d'Aristote et de Salomon. C'était un ardent champion de la secte des réalistes, et même quelque chose de plus. S'inspirant des doctrines suspectes du *Livre des Causes* (*Liber de Causis*), il inclinait vers le néoplatonisme, déjà adopté quatre siècles aupara-

vant par son compatriote Scot Erigène, et il poussa l'indépendance jusqu'à braver les statuts du légat Robert de Courceon qui défendaient d'expliquer la physique et la métaphysique d'Aristote [1]. L'audace du théologien dépasse encore chez lui celle du philosophe, et c'est là que commence à paraître un des traits distinctifs du caractère national. En demandant une réforme générale de l'Église et de la société chrétienne, il se préoccupe surtout des intérêts de son pays. Il refuse au Pape le droit de nommer des étrangers à des bénéfices ecclésiastiques en Angleterre. La papauté elle-même n'est, à ses yeux, qu'une servitude d'Égypte, c'est-à-dire une servitude imposée par une domination étrangère, et les dernières paroles qu'il prononce à son lit de mort en prédisent la fin.

Le franciscain Roger Bacon, le docteur admirable (*doctor mirabilis*), comme l'appelaient ses contemporains, nous annonce de loin son illustre homonyme François Bacon, en le dépassant en hardiesse et en cultivant des connaissances que l'auteur de l'*Instauratio magna* a négligées. Roger Bacon savait les mathématiques et les langues savantes : le grec, l'hébreu, l'arabe et le chaldéen, c'est-à-dire le syriaque. A toute cette érudition et à cette rigueur de démonstration que tant d'autres ont cru trouver dans les sciences appelées exactes, il préfère l'expérience. Elle seule, selon lui, nous donne la certitude, qui

[1] *Voyez* le savant livre de M. Hauréau, *De la Philosophie scholastique*, tome Ier, pages 456 et suivantes.

manque également à la tradition et au raisonnement. La tradition ne peut donner que la foi ; encore est-elle obligée de justifier ses titres par l'interprétation exacte des textes. Le raisonnement est facile à confondre avec le sophisme, et ses conclusions manquent d'autorité tant qu'elles ne sont pas confirmées par l'expérience. L'expérience est donc la maîtresse de toutes les sciences, *domina scientiarum omnium*.

Non content de purger l'école de toutes les erreurs et de tous les préjugés qu'il y trouve établis, Roger Bacon appelle une réforme radicale dans l'Église ; il s'élève contre l'autorité de Rome, contre l'ignorance du clergé et le scandale de ses mœurs. Il va jusqu'à attaquer indirectement le dogme lui-même, en rattachant l'histoire des religions aux révolutions générales de la nature et en substituant à l'origine miraculeuse des Ecritures une révélation universelle, permanente, qui a éclairé les sages de tous les temps et de tous les pays. Pour lui, tout ce qui est raisonnable est divin, et il proclame en termes aussi clairs que ceux de Pascal, la loi du progrès. Il place dans l'antiquité la jeunesse du monde. « Ce sont, au contraire, les derniers venus qui sont, dit-il, les anciens, puisqu'ils profitent des travaux de ceux qui les ont précédés. » Trente ans de dure captivité lui ont appris ce qu'il en coûte de dire trop tôt la vérité aux hommes [1].

[1] Il n'existe dans notre langue, sur ce martyr de la science au treizième siècle, rien de plus complet que l'ouvrage de M. E. Charles, *Roger Bacon, sa vie, ses œuvres et ses doctrines*, in-8°, Paris, 1861.

C'est un autre Anglais, Guillaume Ockham, qui restaura au quatorzième siècle, en lui donnant une rigueur et une portée qu'elle n'avait point connues à son origine, la doctrine philosophique des nominalistes. Or, on sait que le nominalisme, c'est l'expérience des sens poussée à ses derniers excès ; c'est la négation de toutes les idées générales, auxquelles on substitue des noms généraux, signes collectifs de sensations particulières, plus ou moins semblables entre elles. Le nominalisme réduit tous les objets de notre connaissance, non-seulement aux individus, mais aux phénomènes individuels dépourvus de tout autre rapport que celui de la contiguïté et de la succession. C'est exactement le même système que Hobbes a cru inventer trois siècles plus tard. C'est le positivisme tel qu'il est aujourd'hui professé en Angleterre par une école qui croit avoir atteint le plus haut degré d'originalité.

A l'exemple de ses devanciers Robert de Lincoln et Roger Bacon, Guillaume Ockham était un adversaire acharné de la papauté. Désirant la voir réduite à ses attributions purement spirituelles et à la pauvreté évangélique telle que la comprenait un parti exalté de l'Ordre des Franciscains, l'Ordre auquel il appartenait et où il était revêtu de la dignité de prieur, il se déclara pour Philippe Le Bel contre Boniface VIII, entra en révolte ouverte, à la suite de Michel de Césène, contre Jean XXII, et s'offrit à être le champion de Louis de Bavière dans sa querelle avec le Saint-Siége. « Défends-moi avec le

glaive, écrivait-il à ce prince, je te défendrai avec la plume. » C'est l'indépendance de son Ordre que revendiquait ce moine, avec celle de sa personne, comme d'autres théologiens de sa race revendiquaient l'indépendance de la patrie anglaise.

Aux deux penchants dominants de l'esprit anglais que nous indiquions tout à l'heure, l'amour de l'expérience et celui de la réforme, on peut en ajouter un troisième : la recherche de la subtilité dans l'usage du raisonnement, dans l'application des règles de la logique et de la dialectique. Cette disposition est très-prononcée chez Hobbes, chez Locke, chez François Bacon lui-même, chez la plupart des théologiens anglais, surtout chez les philosophes contemporains de l'école positiviste, Stuart-Mill, MM. Herbert Spencer et Alexandre Bain. Elle a atteint, dès le Moyen-Age, au commencement du quatorzième siècle, sa plus haute expression dans la personne du *docteur subtil*, du franciscain Duns-Scot. Les uns font naître ce terrible argumentateur en Irlande, les autres en Ecosse, le plus grand nombre en Angleterre. Ce qui est certain, c'est qu'il a étudié à Oxford, qu'il y a enseigné, qu'il y a passé la plus grande partie de sa vie et obtenu ses plus éclatants succès. On évalue à 30,000 le nombre de ses auditeurs à l'Université anglaise.

La pensée d'une réforme religieuse n'était pas, comme on vient de le voir, étrangère aux philosophes scolastiques, surtout à ceux qui, par leur origine ou par leur éducation, appartiennent à l'Angleterre. Mais

il lui restait encore à produire ses interprètes particuliers, et bientôt ses martyrs et ses héros. Les premiers réformateurs anglais, *des réformateurs avant la réforme*, comme les appelle M. Emile de Bonnechose en tête d'un excellent livre, sont deux docteurs de l'Université d'Oxford, Thomas de Bradwardine et John Wycliffe. Très-différents par le ton de leurs écrits et par le rang qu'ils ont occupé dans la hiérarchie ecclésiastique, l'un archevêque de Cantorbéry et confesseur du roi Edouard III, auteur d'un traité dogmatique sur la cause divine; l'autre, simple prêtre, polémiste ardent, écrivain populaire, chef de secte, persécuté de son vivant et outragé après sa mort dans ses ossements livrés au bûcher, ils poursuivent le même but. En paraissant défendre la liberté dans l'Eglise et dans l'Etat, par leurs attaques contre la domination du Souverain-Pontife, ils la détruisent dans l'homme par l'action toute-puissante et en même temps arbitraire qu'ils reconnaissent à la grâce. L'homme, disaient-ils, étant radicalement corrompu par le péché originel, ne peut se relever que par la grâce, don gratuit de Dieu, auquel nos œuvres ne participent à aucun degré et qui les rend complètement inutiles. C'est la doctrine que Luther a enseignée un peu plus tard, celle que Calvin a développée avec son inflexible logique, et qui est devenue la base de la Réformation en Angleterre.

Le triomphe de cette opinion dans la patrie même de Pélage, le grand défenseur du libre arbitre au commencement du ve siècle, fait naître dans l'esprit

de M. de Rémusat un problème fort intéressant et que personne que nous sachions n'a soulevé avant lui. « On peut s'étonner, dit-il [1], que ce soit une nation aussi indépendante, osons dire aussi volontaire, qui ait adopté ou du moins toujours tendu à adopter cette théorie absolue de la nécessité et de l'omnipotence de la grâce divine, théorie qui rend la volonté passive et stérile en lui substituant celle de Dieu, et qui, la volonté divine étant immuable, finit par soumettre en ce monde et dans l'autre notre destinée à un fatalisme sacré. » Complétant et généralisant sa pensée, M. de Rémusat ajoute : « Les nations calvinistes sont les moins serviles de l'Europe moderne, et le plus pélagien des Ordres religieux, celui qui accorde le plus à la liberté en métaphysique, les jésuites, ont été partout les plus grands ennemis de toute autre liberté. »

A la suite du problème, nous avons cherché avec impatience la solution. Ne l'ayant pas trouvée, nous demandons la permission d'en proposer une à titre d'essai, et pour laquelle nous espérons plutôt l'indulgence que l'adhésion de nos lecteurs.

La doctrine de la grâce, en la prenant pour ce qu'elle est, pour une doctrine mystique, ou si l'on veut théologique, applicable seulement aux choses de l'ordre surnaturel, nous paraît être en conformité parfaite et avec l'esprit expérimental et avec le caractère indépendant de la nation anglaise ou de tout

[1] *Histoire de la philosophie en Angleterre*, tome Ier, page 60.

autre peuple qui lui ressemble. Par cela même qu'elle n'est pas une action régulière, proportionnelle au mérite, déterminée par une loi universelle, mais un don gratuit de Dieu, la grâce est, pour chacun de ceux qui l'éprouvent ou qui croient l'éprouver, un fait personnel, un sentiment, une impulsion intérieure, constatée par la conscience ou par l'expérience. D'un autre côté, celui qui a la conviction qu'il est, dans toutes les œuvres capitales de la vie, dirigé par une impulsion irrésistible d'en haut, et que sa volonté ne se sépare pas de celle de Dieu, comment s'inquiéterait-il des ordres contraires qu'il reçoit d'un pouvoir humain? Comment ne serait-il pas prêt à braver ces ordres au péril de sa vie et au prix des plus grands supplices? Ce n'est pas quand il se rend à ce que sa foi lui représente comme la puissance divine, que le croyant se considère comme asservi, c'est lorsqu'il cède aux injonctions de ses semblables. Au contraire, ceux qui veulent façonner les hommes à une docilité absolue envers l'autorité, autorité spirituelle ou autorité temporelle, ou l'une et l'autre à la fois, sont bien obligés de leur persuader que la volonté dont on leur demande le sacrifice est en leur pouvoir, qu'elle a en elle-même la force de se sacrifier et qu'à ce point de vue elle est libre; qu'étant libre, elle est chose purement humaine, par conséquent sans valeur, sans efficacité contre le mal, et dont il n'y a pas à faire de meilleur usage que de la mettre au service d'un maître éprouvé, désigné par la tradition ou par une possession séculaire.

C'est ainsi que les jésuites ont été conséquents avec eux-mêmes en défendant le libre arbitre contre les calvinistes et les jansénistes, et que ces derniers ne l'étaient pas moins en résistant, au nom de la grâce, à toute domination extérieure en matière de religion.

Il ne faudrait cependant pas s'imaginer que toutes ces sectes, que toutes ces Églises réformées, si ardentes à s'affranchir de l'autorité de Rome, ne fussent jamais tentées de s'opprimer les unes les autres. Elles voulaient être libres, elles n'étaient point libérales. Les droits que chacune d'elles réclamait pour elle-même, comme une attribution inaliénable de la foi, elle tenait pour une impiété et un blasphème de les étendre à des communions rivales. Ainsi, sans sortir de l'Angleterre, l'Église épiscopale est à peine fondée, qu'elle brûle les anabaptistes et persécute les presbytériens. Les presbytériens, ayant érigé leur croyance en religion d'État sous le règne du Long-Parlement, persécutent les indépendants. En 1646, le presbytérien Thomas Edwards dénonce comme une *gangrène sociale* les seize sectes qui se sont formées, selon lui, en dehors de la sienne. Un an plus tard, ce sont les indépendants ou congrégationalistes qui sont les maîtres de la situation. Divisés en une multitude de petites congrégations séparées, entre lesquelles n'existe aucun principe de cohésion ou de subordination, ils sont bien obligés de se tolérer les uns les autres, mais ils proscrivent les catholiques et les quakers, les premiers comme des ido-

lâtres absolument indignes du nom de chrétiens, les seconds comme étrangers à toute religion, puisqu'ils ont à peine un dogme et un culte. Ces fanatiques imitaient, dans la mesure de leur pouvoir, l'exemple de Henri VIII, qui frappait à la fois et faisait mourir du même supplice les catholiques et les luthériens, les uns parce qu'ils restaient en deçà de son système, les autres, parce qu'ils allaient au delà. A ce titre, les congrégationalistes, s'il les avait connus, n'auraient pas manqué d'être condamnés au bûcher par ses ordres.

Ce n'est pas seulement sous le gouvernement du Long-Parlement, mais sous la dictature de Cromwell et sous le règne de la Restauration, que Riddle, le fondateur de la secte des unitaires, souffrit tour à tour l'exil et la prison. L'intolérance était, à cette époque, l'état général des esprits ; le tout-puissant *Protecteur* s'y conforma par politique plutôt que par conviction ; car il accordait une pension à Riddle en même temps qu'il le bannissait du territoire anglais. Pendant que la couronne d'Angleterre repose sur la tête des derniers Stuarts, les catholiques sont relativement favorisés ; la loi ne prononce plus contre eux que des exclusions politiques ; mais la persécution continue à sévir contre les ariens, les sociniens, les unitairiens, les déistes et les libres-penseurs, les philosophes déclarés, sans distinction d'opinion.

Ce système d'oppression et de contrainte mutuelle, pratiqué par toutes les communions sorties de la Réforme, ne doit pas nous étonner. Nous en avons déjà

fait la remarque dans une autre occasion [1], la liberté de conscience n'est pas un principe religieux, c'est un principe philosophique. Toutes les religions sont intolérantes quand elles ont la force de l'être et ne parlent de liberté que sous le poids de la servitude ou de la persécution. Comment en serait-il autrement? Chacune d'elles croit avoir la vérité absolue, la vérité descendue du ciel et conservée miraculeusement par la tradition ou par la grâce. Attaquer leurs dogmes ou leurs pratiques, c'est attaquer Dieu même, dont la gloire leur est confiée avec le salut du genre humain. Elles ne doivent point le souffrir. Quand elles invoquent la liberté, c'est de la leur qu'il est question, non de celle des autres; ce n'est point leur conscience, ce n'est point leur raison, c'est Dieu lui-même qui la demande pour elles. La philosophie seule, c'est-à-dire la raison réfléchissant sur elle-même, réclame la liberté de conscience comme une faculté inséparable de la nature de l'homme, comme une condition nécessaire de l'exercice de son libre arbitre, et par conséquent de sa moralité, comme un droit naturel et universel que la société est tenue d'assurer à tous ses membres sans distinction. Aussi quand on se promet, comme on l'a fait récemment dans une assemblée religieuse, de substituer aux droits de l'homme les droits de Dieu, nous savons ce que cela veut dire, et nous pouvons nous faire une idée du sort qui serait réservé, si ce vœu se réalisait,

[1] Dans le *Journal des Débats* du 4 janvier 1873, à propos de l'*Histoire des Pays-Bas*, de Daniel Stern.

à toutes les libertés publiques dont la conquête nous a coûté si cher.

La liberté de conscience, et, à son défaut, la tolérance religieuse, est aussi acceptée quelquefois comme une transaction politique. Quand les gouvernements se trouvent en présence de plusieurs cultes dont un seul n'est pas assez fort pour écraser les autres, ils prennent la sage résolution, dans l'intérêt de la paix publique et dans celui de leur propre conservation, de les protéger tous. C'est le but que s'est proposé Henri IV dans l'édit de Nantes, c'est celui que recommande à son pays, vers la fin du seizième siècle, le théologien anglais Richard Hooker quand il soutient, dans ses *Lois de la politique ecclésiastique*, que les religions doivent être protégées sans considération pour la part de vérité qu'elles renferment, et que des religions différentes peuvent être également utiles à des sociétés différentes. C'est un but semblable que poursuivaient, après la guerre de Trente Ans, les rédacteurs du traité de Westphalie.

Nous voulions, en prenant pour guide M. de Rémusat, donner un aperçu de l'*Histoire de la philosophie en Angleterre*, et nous sommes à peine sorti des controverses théologiques qui lui servent d'introduction. Mais c'est la faute de M. de Rémusat, dont le livre soulève à chaque instant les questions les plus attachantes et force le lecteur à penser en même temps qu'il l'instruit.

II

Quelques précautions qu'elle prenne contre elle, la théologie ne peut éviter de voir un jour ou l'autre s'élever à ses côtés ou sortir de son sein même la philosophie, comme le pouvoir le plus soupçonneux et le plus jaloux ne peut manquer, à un certain moment de la vie des peuples, d'avoir à compter avec la liberté. Si tant de hardis systèmes, dont quelques-uns ont poussé l'audace jusqu'à nier la création et la personnalité divine, se sont fait jour au milieu de l'unité catholique du Moyen-Age, comment des doctrines analogues ne se seraient-elles point formées à la faveur de la diversité des croyances engendrées par la Réformation ? De cette diversité est née la controverse ou la polémique religieuse, et de la polémique religieuse à la discussion philosophique la distance n'est pas grande. Elle ne l'est pas non plus entre la théologie hétérodoxe et la théologie naturelle. On ne voit pas qu'il y ait un changement radical à passer de l'arianisme, du socinianisme ou de la secte des unitaires, au déisme pur. Aussi voyons-nous les philosophes de l'Angleterre suivre de près ses réformateurs religieux. De là, en même temps que du rôle qu'ils ont joué dans leur libre pays, sur la scène de la vie publique, dérivent en grande partie les traits de leur physionomie nationale, les formes quelquefois scolastiques de leur langage, les étran-

getés de leur caractère, les vicissitudes de leur existence.

Le premier, nous voulons dire le plus grand d'entre eux, est celui qui partage avec Descartes la gloire d'avoir en quelque sorte renouvelé l'esprit humain; mais ce n'est point par lui que nous commencerons. Nous aimons mieux nous occuper d'abord de son contemporain Herbert de Cherbury, à qui M. de Rémusat, avant de publier son Histoire générale de la philosophie anglaise, avait consacré un ouvrage à part. Herbert de Cherbury méritait à plus d'un titre un pareil honneur. L'homme chez lui n'est pas moins intéressant que le philosophe, et même il l'est davantage. Le philosophe, malgré l'audace et l'originalité dont il se vante, a été dépassé par un grand nombre de ses successeurs et même de ses devanciers; mais l'homme nous présente une bizarre association de tous les contrastes. Soldat, courtisan, diplomate, magistrat à ses heures, duelliste acharné, héros d'aventures galantes, il joint aux qualités et aux défauts que supposent tous ces personnages l'amour de la philosophie, sinon de la sagesse, et qui sait? peut-être de la sagesse, quoiqu'il soit loin d'être un sage. « Il tenait à la fois de don Quichotte et de Platon », dit Horace Walpole en publiant ses Mémoires tombés entre ses mains après quatre-vingts ans d'oubli.

Né à Eyton, dans le comté de Shrewsbury, en 1582, sous le règne d'Elisabeth, Herbert de Cherbury n'appartenait pas seulement à une des plus an-

ciennes familles de la pairie anglaise, il avait du sang royal dans les veines, car il descendait, par une branche illégitime de Henri Ier. Telle était, à ce qu'il raconte lui-même, la précocité de son esprit, que, sachant à peine parler, il interrogeait toutes les personnes qui l'entouraient sur la manière dont il était venu au monde. A neuf ans il composait des vers et des discours. A douze ans, déjà familiarisé avec la connaissance du grec, de la logique et des langues vivantes, il entrait à l'Université d'Oxford, et, quatre ans plus tard, avant d'avoir atteint sa seizième année, il épousait sa cousine, une riche héritière, de cinq ans plus âgée que lui. Mais il aurait pu s'appliquer, s'il avait été écrit à cette date, le vers de Corneille :

La valeur n'attend pas le nombre des années.

Il eut coup sur coup jusqu'à neuf enfants, sans interrompre pour cela le cours de ses études, et en associant aux joies multipliées de la famille les distractions de la vie du monde. Des salons des grands, il passa bientôt aux antichambres de la cour. C'est en l'an 1600 qu'il vit pour la première fois la reine-vierge. A l'heure où elle devait se rendre à la chapelle de Witehall, il se plaça sur son chemin et tomba à genoux dès qu'elle parut devant lui. Elisabeth ayant appris qui il était, lui tapa familièrement sur la joue en le plaignant d'avoir été marié si jeune. Nommé shérif de son comté, il s'ennuyait profondément de ses obscures fonctions, ainsi que de la

vie de ménage, lorsqu'un jour il déclara à sa femme qu'il la quittait pour aller visiter le continent, sans pouvoir lui désigner le terme de son absence.

Naturellement, c'est à Paris qu'il se rendit d'abord. Il y arriva en 1608, se fit présenter par l'ambassadeur d'Angleterre à Henri IV et à Marguerite de Valois, et fixa sur lui l'intérêt du connétable de Montmorency. Le connétable l'ayant amené avec lui à son château de Mello, il faillit y avoir, pour les motifs les plus frivoles, jusqu'à trois duels dans l'espace de quelques jours. C'est encore comme duelliste qu'il se fit remarquer pendant le siége de Juliers, auquel il fut admis à assister en volontaire. La cause de ces combats singuliers était tantôt le désir de faire parade de sa bravoure, tantôt la jalousie qu'il inspirait ou qu'il croyait inspirer par ses succès en amour. Les plus grandes dames, à ce qu'il nous assure, se disputaient sa personne, et celles qui ne pouvaient l'obtenir ou qui étaient décidées à lui résister voulaient au moins avoir son portrait. C'est à cette tentation, moins coupable pourtant que l'autre, que céda, malheureusement pour elle, lady Ayres. Surprise par son mari en contemplation devant l'image qui la charmait, il lui fut impossible de lui faire croire à son innocence, et l'objet de cette passion platonique fut obligé de se battre une fois de plus et n'échappa qu'avec peine à une tentative d'assassinat.

Herbert de Cherbury ne se borna pas à visiter la France, il parcourut les principales villes de l'Alle-

magne, de la Suisse et de l'Italie. Pendant son séjour à Rome, il eut la fantaisie, lui protestant, de voir le Pape siéger en consistoire; mais, au moment où le Pontife allait lui donner sa bénédiction, ses préjugés de naissance furent plus forts que sa curiosité philosophique, et il sortit précipitamment. Averti qu'il allait être poursuivi pour cette fuite inconvénante, il fit seller son cheval et quitta la Ville éternelle. Revenu en France et passant par Lyon, il se fit une autre affaire. Il s'était engagé envers le comte de Savoie à faire pour lui une levée de 4,000 réformés du Languedoc. Le gouvernement français, informé de son projet, envoya au marquis de Saint-Chaumont, gouverneur du Lyonnais, l'ordre de l'arrêter. Au lieu de se justifier ou de renoncer à son engagement téméraire, Herbert de Cherbury provoqua le marquis de Saint-Chaumont en duel. Il allait se trouver dans une fâcheuse situation quand il fut délivré par l'intervention du duc de Montmorency, le fils du connétable.

Après mainte aventure et quantité de duels, au moment même où il était appelé à rendre compte de sa conduite devant le Conseil privé, la protection du duc de Buckingham le fait nommer ambassadeur d'Angleterre à Paris. De son ambassade, qui ne dura pas moins de cinq ans, il ne nous reste d'autres traces qu'un portrait assez piquant du roi Louis XIII, alors âgé de dix-neuf ans [1], et le récit d'une scène extrê-

[1] Ce portrait a été traduit par M. de Rémusat, page 70 du volume qu'il a consacré à Herbert de Cherbury.

mement vive entre le représentant de la Grande-Bretagne et le duc de Luynes, ministre tout-puissant du roi de France. Peu s'en fallut qu'à la suite de l'entretien, l'irascible ambassadeur ne laissât entre les mains de son interlocuteur un cartel au lieu d'une Note diplomatique.

C'est dans le cours de cette vie si agitée et avant d'avoir quitté la France, qu'il trouva le temps d'écrire son livre sur la vérité (*De Veritate*). Avant de le faire paraître, il le soumit à l'appréciation de Grotius et à celle d'un grand théologien de l'époque, un théologien protestant du nom de Daniel Tilenus. Leur approbation ne lui suffit pas. Il poussa l'excentricité jusqu'à appeler en quelque sorte un jugement de Dieu ou une manifestation surnaturelle de la faveur divine sur un ouvrage composé dans l'intention de répudier la révélation avec tous les miracles dont elle s'appuie, afin de mettre à leur place le pur déisme. Ce signe extraordinaire, il le demanda par une prière qui ne l'est pas moins, et dont il a pris la précaution de nous conserver les termes : « O toi, s'écria-t-il, Dieu éternel, auteur de la lumière qui luit en ce moment sur moi, source de toute illumination intérieure, je te supplie, dans ton infinie bonté, de pardonner une prière qu'un pécheur ne devrait pas faire ! Je doute, je ne sais si je dois publier mon *De Veritate*. Si ce doit être pour ta gloire, je te supplie de me l'apprendre par quelque signe céleste; sinon, je supprimerai mon livre. » Il ajoute qu'il finissait à peine « qu'un bruit fort, mais doux, vint des cieux;

rien sur la terre n'en pouvait produire un pareil. »

La religion naturelle dont Herbert de Cherbury se donne pour l'apôtre inspiré se compose de cinq dogmes : il y a un Dieu, Père suprême de toutes choses ; nous sommes dans l'obligation d'honorer ce Dieu par un culte ; la piété et la vertu doivent être considérées comme le culte le plus digne de lui ; les fautes que nous avons commises, nous devons les expier par le repentir ; nous sommes certains d'une justice céleste après cette vie. C'est à peu près la Profession de foi du vicaire savoyard dépourvue du prestige de l'éloquence et rédigée près d'un siècle et demi avant celle que contient l'*Emile* [1]. L'une et l'autre sont d'ailleurs sorties du protestantisme, et l'auteur de la première, comme celui de la seconde, tout en niant la révélation et l'ordre surnaturel, garde un profond respect pour le christianisme. On se rappelle l'admiration de Rousseau pour « la majesté des Écritures » et son parallèle entre Socrate et Jésus. Selon Herbert de Cherbury, c'est par la volonté expresse de Dieu que les vérités de la religion naturelle ont revêtu la forme de la religion chrétienne. Aussi fait-il tous ses efforts pour s'en écarter le moins possible. Il prie deux fois par jour en présence de toute sa maison ; seulement il n'admet d'autres prières que celles qu'il a composées lui-même. Vers la fin de sa vie, quand il est élevé à la dignité de pair, il a un chapelain qui lui lit tous les dimanches un sermon

[1] La première édition du livre *De Veritate* a paru à Paris en 1624, et la première édition de l'*Emile* est de 1762.

de son choix, sinon de son invention. Enfin, se sentant mourir [1], il demande au primat d'Irlande les derniers sacrements. Mais, sans doute dans la crainte d'abandonner son rationalisme ou de commettre un acte d'hypocrisie, il s'empresse d'ajouter que les sacrements, dans son opinion, ont au moins cette vertu de ne faire aucun mal. On comprend qu'ils lui aient été refusés.

Herbert de Cherbury n'est pas seulement le défenseur du déisme, il est, comme le démontre M. de Rémusat, le véritable fondateur de cette philosophie du sens commun qui, à la fin du dernier siècle et au commencement de celui-ci, a pris tant d'importance dans l'Ecole écossaise. Ainsi que Reid, Dugald-Stewart et leurs nombreux disciples, il aime à se renfermer dans la psychologie descriptive, il préfère l'étude des faits à celle de leurs principes et de leurs conséquences, et quand il s'occupe des principes, il ne craint pas d'en compter un nombre disproportionné avec les besoins de la pensée, contrairement à cette sage maxime de la scolastique : « Il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité. » Comme les philosophes dont nous venons de parler, il tient pour vrai tout ce qui est accepté spontanément par l'universalité des hommes, ne pouvant pas comprendre l'accord des intelligences entre elles si elles ne s'accordent en même temps avec la nature des choses et si cette double harmonie n'a pas été établie par la

[1] Il est mort en 1648.

sagesse du Créateur. Il croit qu'il y a en nous un instinct de la vérité comme il y a un instinct du bien, et que le rôle de la philosophie est de recueillir et de coordonner les connaissances qui dérivent pour nous de cette source infaillible. Avec cette manière de voir, on risque peu sans doute de tomber dans le paradoxe, mais cela ne suffit pas pour donner satisfaction aux exigences de la raison et pour approcher de l'idéal de la science. Herbert de Cherbury n'en a pas moins l'honneur d'avoir introduit l'expérience dans la science de l'âme, comme Bacon, son illustre contemporain, l'a introduite dans la science de la nature et dans l'universalité des connaissances humaines.

Qu'est-ce que M. de Rémusat pouvait encore avoir à dire sur Bacon après l'étude si approfondie et si complète qu'il lui a consacrée il y a déjà quelques années [1] ? Il lui restait à marquer la place de Bacon au milieu des autres philosophes de son pays et des philosophes modernes en général. Le but que poursuit l'auteur de l'*Instauratio magna*, ce n'est pas de régénérer la philosophie en l'arrachant au joug d'Aristote et de l'école, c'est de fonder la philosophie des sciences. Sans doute, il se montre uniquement occupé des sciences d'observation, sans tenir grand compte des sciences de raisonnement, et par l'observation il paraît entendre celle des sens plutôt que celle de la conscience; mais ses détracteurs et ses

[1] *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie et son influence jusqu'à nos jours*, in-8°, Paris, 1857.

admirateurs ont également manqué de mesure en le représentant comme le patriarche de ce qu'on appelle aujourd'hui le positivisme, c'est-à-dire comme le créateur et le législateur de la philosophie de la sensation. L'indulgence qu'il professe pour Platon, en même temps qu'il poursuit Aristote de toute la puissance de son ironie, nous prouverait à elle seule qu'il n'était point systématiquement hostile aux plus hautes spéculations de la pensée. Dans la science de la nature, à laquelle il conviait l'esprit humain affranchi du joug de la scolastique, il ne comprenait pas seulement la science de la matière, mais celle de tous les phénomènes et de toutes les existences susceptibles d'être constatés par l'observation.

Bacon a eu des devanciers dans la glorieuse réforme à laquelle il a attaché son nom. Nous avons cité précédemment Roger Bacon. Léonard de Vinci, Galilée, Telesio ont également recommandé et pratiqué la méthode expérimentale; mais François Bacon n'avait rien lu des deux premiers, il goûtait peu le troisième, et s'il fait plus de cas de Telesio, il n'a pu lui emprunter qu'un très-petit nombre d'idées générales.

On ne peut donc lui contester ce que M. de Résumat appelle la spontanéité de sa tentative. Cependant il faut se garder d'en exagérer l'importance, comme font les historiens anglais et les philosophes écossais. Bacon avait plutôt l'amour que le génie des sciences. Il a, en outre, le tort de limiter leurs procédés. Ainsi, il ne se doutait pas du rôle que les ma-

thématiques, probablement parce qu'elles lui étaient étrangères, devaient jouer un jour dans la physique. En élevant au-dessus de tout la méthode d'observation, il l'a pratiquée avec peu de succès, et, en se montrant l'ennemi irréconciliable de la scolastique, il lui a fait encore une trop grande place dans les règles innombrables et subtiles dont il lui a plu de composer le Code de l'induction.

Les services que Bacon a rendus à la postérité consistent, comme nous l'avons dit en commençant, à avoir créé la philosophie des sciences; à avoir deviné le rôle que la science était appelée à jouer dans les destinées du genre humain, non-seulement par l'accroissement de son bien-être et de sa puissance matérielle, mais par une impulsion plus élevée, imprimée à ses idées; enfin à avoir proclamé sous sa forme la plus générale la loi du progrès, qui domine toutes les autres lois de notre nature, et qui, après avoir été la religion du dix-huitième siècle, est restée une des plus fermes croyances du nôtre. « Bien donc, dit M. de Résumat, qu'il n'ait opéré aucune importante découverte, Bacon demeure un grand nom dans l'histoire de l'esprit humain [1]. »

Nous n'avons pas la pensée de nous inscrire en faux contre un jugement aussi équitable; mais nous ne pouvons nous empêcher, en ce qui concerne la loi du progrès, de faire une réserve en faveur d'un homme qui fut sans doute un grand charlatan, mais

[1] *Histoire de la philosophie en Angleterre*, tome Ier, page 156.

un charlatan de génie, éclairé dans certains moments par la plus haute raison. Paracelse, qui n'avait pas lu Roger Bacon et qui ne pouvait connaître François Bacon, né soixante-sept ans après lui [1], a reconnu, lui aussi, de la façon la plus solennelle et la plus claire, la perfectibilité indéfinie de l'esprit humain. « Il faut que l'on considère, dit-il [2], que nous tous tant que nous sommes, plus nous vivons longtemps, plus nous devenons instruits, et plus Dieu met de siècles à nous instruire, plus il donne d'étendue à nos connaissances; plus nous approchons du jugement dernier, plus nous croissons en science, en sagesse, en pénétration, en intelligence; car tous les germes déposés dans notre esprit atteindront à leur maturité; en sorte que les derniers venus seront les plus avancés en toutes choses, et que les premiers le seront moins. Alors seulement on comprendra ces paroles de l'Evangile: « Les premiers seront les derniers. »

Il est, dans l'histoire intellectuelle de l'Angleterre et du genre humain tout entier, un nom beaucoup plus grand que celui de Bacon, c'est le nom de Newton. Newton n'a pas seulement créé le système de l'attraction universelle, il n'a pas seulement inventé la décomposition de la lumière et partagé avec Leibniz la gloire d'avoir découvert le calcul infinitésimal ou, comme il l'appelle, le calcul des fluxions; il

[1] Bacon naquit en 1560 et Paralcese en 1493.
[2] *Liber paragranum* et *Quatrième défense* (en allemand), t. II, page 135 des *Œuvres complètes*.

s'est occupé d'histoire et de théologie, il a même joué un rôle en politique; et en matière de foi, comme en matière de gouvernement, il a poussé assez loin la hardiesse de la pensée, quoique toujours timide dans l'expression ; mais doit-il être considéré comme un philosophe ?

Les plus hautes régions de la science se confondent avec celles qu'habite la philosophie ; le génie scientifique et le génie philosophique ne diffèrent que de nom. Il suffit, pour en être convaincue de se rappeler les noms d'Aristote, de Copernic, de Galilée, de Descartes, de Leibniz, de Cuvier, d'Ampère. Dans cet ordre d'intelligences, Newton occupe un des rangs les plus élevés, il est donc impossible aux philosophes de ne pas le compter pour un des leurs.

Il n'était pas seulement philosophe dans le sens général du mot, ou dans l'acception consacrée chez les Anglais, qui comprennent toutes les sciences sous le nom de philosophie naturelle ; il était logicien et métaphysicien ; il a fait des observations psychologiques et a exprimé une opinion sur les fondements de la morale: Il est logicien lorsqu'il démontre la légitimité de l'induction, si sophistiquement attaquée par les positivistes anglais de nos jours ; lorsqu'il ramène tous les procédés de l'observation et de l'expérience à un certain nombre de conditions générales qu'il appelle les *règles de l'art de philosopher* ; (*regulæ philosophandi*) ; enfin quand il dépeint le rôle de l'analyse et de la synthèse et réclame l'union des mathématiques avec la physique dans l'étude de la nature.

Il se montre métaphysicien, et un des plus grands de son siècle, dans la manière dont il s'élève de l'astronomie et de la physique générale aux plus hautes considérations de la philosophie. Qu'y a-t-il dans ces espaces presques vides de matière ? D'où vient que le soleil et les astres gravitent les uns vers les autres sans une matière intermédiaire ? D'où naît tout cet ordre, toute cette beauté que nous voyons dans le monde ? Comment les corps des animaux sont-ils combinés avec tant d'art et à quelles fins sont destinées leurs diverses parties ? Comment les mouvements du corps suivent-ils la volonté et d'où vient l'instinct chez les animaux ? Telles sont les questions qui se présentent à l'esprit de ce grand mathématicien, de cet observateur incorruptible qui a pu dire en achevant l'exposition du système du monde : « Je ne fais point d'hypothèses; *hypotheses non fingo.* » Il en savait bien autant en matière de faits et de sciences exactes que nos positivistes les plus agressifs, et cependant, après avoir soulevé tous ces problèmes, il conclut à l'existence de Dieu, d'un Dieu libre et personnel, qui régit toutes choses, non comme l'âme du monde, mais comme le seigneur et le maître universel. C'est à Dieu aussi que Newton élève sa pensée quand il considère le temps et l'espace, parce que le temps et l'espace, c'est Dieu qui les fait par son existence éternelle et infinie [1]. Les causes

[1] *Existendo semper et ubique durationem et spatium constituit. Principes mathématiques de philosophie naturelle,* Scholie, général.

finales, si maltraitées par Bacon, par Descartes et par la science de notre temps, sont pour Newton le seul principe par lequel nous puissions nous rendre compte et de l'ensemble et des parties de l'univers. Ainsi, par exemple, il croit qu'il n'y a qu'une libre détermination ou un choix de la volonté divine qui soit capable de nous expliquer le rapport de l'inclinaison de l'axe de la terre avec le cours des saisons. Par des motifs tirés de l'observation et par la comparaison qu'il établit entre l'univers et l'homme, il n'est pas moins convaincu de l'existence et de l'unité de l'âme humaine, que de l'unité et de l'existence de Dieu. Le devoir, ou le bien dans l'ordre moral n'est pour lui, comme pour Socrate, pour Platon et pour Leibniz, qu'une application de l'ordre qui embrasse tous les êtres, ou du bien universel.

Tout en donnant la première place à la philosophie spéculative et aux représentants de cette branche de la philosophie qui ont exercé le plus d'influence parmi nous, M. de Rémusat n'a pas oublié la philosophie politique en Angleterre. Les lumineux résumés qu'il nous présente des doctrines de Hobbes, de Harrington, de Milton, d'Algernon Sidney, nous fournissent la preuve que l'utopie, dont on aurait pu encore multiplier les exemples, n'est pas plus étrangère à l'esprit britannique qu'à l'esprit français, et qu'on ne la rencontre pas uniquement d'un seul côté de la Manche. Le grand ouvrage de Hobbes, écrit uniquement pour la glorification du matérialisme et du despotisme, ne peut être mieux jugé qu'il ne l'a

été par M. de Rémusat dans cette courte phrase « Le *Leviathan* est l'utopie de la tyrannie. » Nous pensons que l'auteur de *Patriarcha*, que le publiciste des Cavaliers, que Filmer aurait mérité au moins quelques pages avant ou après celles qui sont consacrées à l'auteur du *Leviathan*. On y aurait trouvé comme le plan anticipé de la *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte*, et l'on aurait vu qu'entre le matérialisme et une théologie absolutiste la différence est moins grande qu'on ne le suppose. Mais on ne peut pas tout dire ; et s'il y a quelque chose qui étonne dans l'œuvre de M. de Rémusat, c'est la variété des matières qui y sont traitées avec une aisance, avec une bonne grâce, avec une clarté que le nom même de la philosophie semble exclure, et que rehausse encore une constante originalité d'appréciation. Tout autre que lui nous aurait paru suspect de coquetterie en écrivant dans l'*Avertissement* : « Je ne puis m'empêcher de croire qu'il y a dans ces deux volumes quelque chose à apprendre. »

I

LA PHILOSOPHIE EN ALLEMAGNE

LA PHILOSOPHIE DE L'INCONSCIENT [1]

Ce livre, publié pour la première fois en 1869, compte aujourd'hui déjà sept éditions; ce qui n'est pas un médiocre succès pour un livre de philosophie formé de plus de 1,200 pages et dont la plus grande partie est consacrée à la métaphysique. On a beau se dire qu'en Allemagne le goût de la métaphysique est plus répandu qu'en aucun autre pays, on n'y rencontre pas beaucoup d'ouvrages de ce genre et de cette étendue qui soient arrivés, en si peu de temps, à ce degré de popularité. Popularité, c'est bien le mot, car la *Philosophie de l'Inconscient* a trouvé des lecteurs, dont la plupart étaient des admirateurs, non-seulement parmi les philosophes, mais parmi les théologiens, les savants, les hommes de lettres, les gens du monde et même les femmes. L'auteur n'est cepen-

[1] *Philosophie de l'Inconscient, par Edouard de Hartmann, traduite de l'allemand et précédée d'une introduction par D. Nolen, professeur à la faculté de Montpellier.* — 2 volumes in-8° de LXXI-592 et 618 pages. Paris, librairie Germer-Baillière et Cᵉ, 1877.

dant pas l'inventeur d'un de ces systèmes qui répandent tout à coup de vives clartés sur l'origine et les relations de tous les êtres, qui ouvrent de nouvelles perspectives à l'esprit de l'homme ou prêtent à son âme des forces inattendues. Le système auquel se rattache M. de Hartmann n'a aucune de ces qualités. Il était connu en Allemagne depuis un bon nombre d'années, ne comptant que de très-rares adeptes et ne pouvant guère s'attendre à en réunir davantage, parce qu'il est répudié à la fois par tous les instincts du cœur et par toutes les facultés de l'intelligence. C'est le pessimisme de Schopenhauer : une volonté impersonnelle et sans conscience mise à la place de Dieu et produisant un monde qui, au rebours de la célèbre proposition de Leibniz, est le plus mauvais de tous les mondes possibles. Sur ce fond ruineux et ingrat, après lui avoir fait subir quelques modifications, M. de Hartmann a construit un édifice d'une richesse remarquable. Toutes les découvertes de la science, tous les trésors de l'érudition, toutes les ressources de la dialectique, toutes les hardiesse de l'hypothèse et jusqu'aux entraînements de la passion y sont rassemblées avec art, tout au moins sans confusion, et mis au service d'une cause odieuse et absolument repoussante. C'est en cela que consiste l'originalité de la *Philosophie de l'Inconscient*[1]. Toutes les formes de la pensée allemande ont pu s'y reconnaître et s'y in-

[1] C'est avec intention que l'auteur écrit toujours l'*Inconscient* avec un I majuscule. La puissance qu'il designe par ce mot est celle que son système met à la place de Dieu.

téresser, aucune n'a pu y trouver satisfaction. Elle a même soulevé sur plusieurs points de l'horizon intellectuel, chez les savants dont elle invoque le témoignage, chez les philosophes dont elle prétend concilier les doctrines, et dans l'école même à laquelle appartient M. de Hartmann, des contradictions ardentes qui ne sont pas près de s'apaiser.

Quelque jugement que l'on porte sur les conclusions philosophiques de ce livre, il est difficile d'en contester l'importance historique. Il faut donc savoir gré à M. Nolen de l'avoir traduit dans notre langue. Cette tâche ne réclamait pas seulement une connaissance approfondie de la langue de l'Allemagne et de ses nombreux systèmes de philosophie, la plupart si inabordables pour les Allemands eux-mêmes; elle exigeait encore un esprit familiarisé avec tous les procédés de la science et avec toutes ses méthodes de démonstration, particulièrement avec celle du calcul des probabilités dont l'auteur, même dans les questions de psychologie et de métaphysique, porte l'abus jusqu'aux derniers excès. Ces conditions sont remplies par M. Nolen de manière à désarmer les critiques les plus sévères. M. de Hartmann lui-même, dans une courte préface, écrite en français, ne craint pas de déclarer que le traducteur a dépassé les souhaits de l'auteur, et cela en dépit des difficultés de notre langue, qui s'oppose presque invinciblement à la création de mots nouveaux. M. Nolen ne s'est pas borné à traduire la *Philosophie de l'Inconscient*, il a voulu, dans une substantielle introduction qui, à elle seule, est

un écrit de grande valeur, nous en faire connaître l'esprit général et les détails les plus importants. On voudrait pouvoir ajouter que le sens critique n'y est point dépassé par le talent de l'exposition ; mais ce serait franchir les limites de la justice. Comme tous les commentateurs et la plupart des traducteurs, M. Nolen est sous le charme, sinon sous la domination de l'écrivain original. A l'exception d'un petit nombre de réserves timides, il l'admire, il l'exalte, même là où il est le plus arbitraire et le plus chimérique. Ce n'est pas la faute de M. de Hartmann ; car, avec une loyauté et une modestie dont on ne saurait trop le louer, il a soin de prévenir ses lecteurs que la *Philosophie de l'Inconscient* « n'est pas le produit de la réflexion et « de la maturité, mais l'essai téméraire d'un talent « juvénile, et qu'elle présente tous les défauts et les « qualités d'une œuvre de jeunesse ».

La vie de M. de Hartmann nous explique en partie sa doctrine. Lui-même en a tracé le récit sous ce titre, qui est particulièrement dans le goût germanique : *Histoire de mon développement*. Né à Berlin en 1842, il n'avait que 27 ans quand il publia, en 1869, la première édition de son livre. Il est le fils d'un général d'artillerie et fut préparé dès son enfance, selon la tradition de la noblesse allemande, à suivre la carrière de son père. En conséquence, la physique et les mathématiques prirent d'abord la première place dans ses études. Tout en montrant quelque goût pour le grec, il fit toute sa vie un médiocre cas des études classiques. Il ne s'intéressait à l'Histoire

que par les abstractions que Hégel a mises à la place des faits. Il aurait bien voulu se consacrer au culte des arts, particulièrement de la musique et du dessin ; mais il en fut empêché par les exigences de sa profession. Après avoir fait son volontariat dans le régiment d'artillerie de la garde et passé trois ans à l'école d'artillerie de Berlin, il pouvait croire son sort assuré dans l'armée. Il n'était encore que lieutenant quand des infirmités précoces le forcèrent, en 1864, à quitter le service. Ayant essayé de se faire un nom comme artiste, il se vit bien vite obligé d'abandonner ce projet. C'est alors qu'il se tourna vers la Philosophie, à laquelle d'ailleurs aucun allemand d'un esprit cultivé, à quelque classe de la société qu'il appartienne, n'est complétement étranger. « La « banqueroute de toute mes ambitions était com- « plète, dit-il ; il ne me restait plus qu'une chose, la « pensée. » Il pensa beaucoup et n'écrivit pas moins, car il publia coup sur coup des *Considérations sur l'esprit*, un traité sur *l'Activité spirituelle de la sensation*, une critique du darwinisme [1] ; enfin, de 1864 à 1867, il se donna tout entier à la *Philosophie de l'Inconscient*, qui cependant ne vit le jour qu'en 1869.

M. de Hartmann espère atténuer les effets du pessimisme, qui est la conclusion de ce livre, lorsqu'en terminant le récit de sa vie, il nous parle en ces termes de son intérieur : « Dans mon ménage, ma « femme bien-aimée, la compagne intelligente de

[1] *Le Darwinisme*, récemment traduit en français par M. Georges Guérault.

« mes poursuites idéales, représente l'élément pes-
« simiste. Tandis que je défends la cause de l'opti-
« misme évolutioniste, elle se déclare sceptique au
« progrès. A nos pieds, joue avec un chien, son
« fidèle ami, un bel et florissant enfant, qui s'essaye
« à combiner les verbes et les substantifs. Il est déjà
« élevé à la conscience que Fichte prête à son moi,
« mais ne parle encore de ce moi, comme Fichte le
« fait souvent lui-même, qu'à la troisième personne.
« Mes parents et ceux de ma femme, ainsi qu'un cer-
« cle d'amis choisis, partagent et animent nos entre-
« tiens et nos plaisirs, et un ami philosophe disait
« dernièrement de nous : *Si l'on veut voir en-*
« *core une fois des visages satisfaits et joyeux, il*
« *faut aller chez les pessimistes*[1]. » Ce tableau, malgré la place qu'y tient la métaphysique et l'ombre qu'y jette la philologie, ne manque pas assurément de grâce. Mais il fait naître une réflexion absolument contraire à celle que l'auteur veut nous suggérer et qui suffirait à elle seule pour renverser son système. On est autorisé à lui dire : « Si, dans un cercle aussi
« limité que celui qui embrasse une seule famille, le
« monde nous offre la réunion de tant de biens et de
« biens si précieux, il n'est donc pas si radicalement
« mauvais, et la création, comme vous osez le sou-
« tenir, n'est pas un acte de déraison. Votre bon-
« heur, comme semble l'insinuer l'*ami philosophe,*
« prendrait-il sa source dans votre pessimisme

[1] Introduction de M. Nolen, p. XVIII.

« même? Nous serions alors, sur votre exemple, « forcé d'admettre que le seul moyen d'être heureux « est de se croire souverainement malheureux. »

Mais en voilà assez sur l'origine et sur le caractère général de la *Philosophie de l'Inconscient*; essayons maintenant de faire connaître avec quelques détails, nous n'osons pas dire le système, mais les idées et les doctrines qu'elle renferme.

Ce que l'auteur veut démontrer, c'est cette proposition étrange, à peine intelligible à ceux qui n'y sont pas préparés par les hardiesses de la philosophie allemande, que le principe suprême, que la cause universelle et immanente de toutes les existences, est une volonté inconsciente, à laquelle se trouve unie, d'une manière indivisible, une idée, par conséquent, une intelligence également inconsciente. « C'est, dit « M. de Hartmann, cette volonté inconsciente et « cette idée inconsciente réunies en un seul principe, « que je désigne par le nom de l'Inconscient.[1] » Et pour ne laisser aucun doute sur sa pensée, il a soin d'ajouter immédiatement que l'Inconscient, pour lui, c'est le sujet unique et absolu, « dont la foule des in- « dividus n'est qu'une manifestation phénoménale. »

Hégel n'avait aperçu le principe inconscient et absolu des choses que dans l'idée toute seule ou dans la pensée; Schopenhauer l'avait placé dans la volonté, puisque la représentation, c'est-à-dire la pensée, n'est dans son système qu'un produit du cerveau et le cerveau lui-même est un produit ou une manifesta-

[1] Tome I, p, 4.

tion de la volonté. En réunissant dans un seul tout, dans un sujet identique et absolu, la volonté et l'idée, M. de Hartmann croit avoir trouvé une explication des choses à la fois plus vraie et plus complète que celle de ses deux devanciers en même temps qu'il se flatte d'échapper aux objections qui leur sont opposées. Mais, comme nous l'avons déjà dit, c'est en réalité la doctrine de Shopenhauer qu'il s'est appropriée, tout en s'efforçant de la corriger et de l'agrandir.

La philosohie de l'Inconscient, non-seulement l'ouvrage qui porte ce titre, mais la science qu'il embrasse et dont M. de Hartmann se donne pour le créateur, se divise en deux parties inséparables et destinées à se compléter réciproquement. L'une nous montre ce qu'est l'Inconscient dans ses diverses manifestations, soit celles dont se compose la vie corporelle, soit celles qui appartiennent à la vie de l'esprit : c'est la phénoménologie de l'Inconscient. L'autre nous fait pénétrer dans l'essence même et dans le principe constitutif de l'Inconscient, qu'elle cherche à travers toutes les formes universelles de l'existence, telles que la conscience, la matière, l'individualité, l'espèce, la génération : c'est la métaphysique de l'Inconscient. La première repose entièrement sur la méthode inductive, c'est-à-dire la méthode des sciences naturelles, et les découvertes dont elle a récemment enrichi cette branche des connaissances humaines. La seconde est une œuvre d'analyse et de spéculation, mais dont les faits, non la pensée toute seule, ont fourni les matériaux.

De ces deux parties de la doctrine et du livre de M. Hartmann, dont chacune remplit un des deux volumes de la traduction française, la première, malgré les difficultés nombreuses et insolubles qu'elle présente, est de beaucoup la plus solide, la plus curieuse et la plus intéressante. Ainsi que nous venons de le dire, elle embrasse à la fois la vie du corps et celle de l'esprit, et naturellement, pour se conformer à la marche ascendante de l'induction, c'est de la vie du corps que l'auteur s'occupe d'abord.

Passant en revue les phénomènes les plus importants de l'organisation et de la vie physique, il prend à tâche de prouver que chacun de ces phénomènes est un acte de volonté, de volonté inconsciente, sans aucun doute, mais qu'il est impossible de séparer d'une idée ou d'une fin également inconsciente. Poursuivre d'une manière conséquente une fin déterminée et être excité à cette poursuite par une émotion de la sensibilité, tels sont les caractères essentiels, invariables de la volonté. Or ces deux caractères, nous les rencontrons chez l'animal aussi bien que chez l'homme; donc, c'est une erreur, née de notre orgueil, de croire qu'il n'y a de volonté que chez l'homme. M. de Hartmann nous apprend ou plutôt nous affirme, que les espèces animales les plus humbles, par exemple la fourmi et le frélon, partageraient avec nous ce privilége si c'en était un. On trouve de la volonté même chez une grenouille décapitée, parce que la volonté ne réside pas nécessairement dans le cerveau. Cet organe, instrument de la

volonté chez les grands animaux, est remplacé pour le même usage chez les animaux inférieurs par les ganglions. Comment supposer que des êtres de cette catégorie mangent, s'accouplent, se battent, sans faire acte de volonté ? Il y a plus : chacun des ganglions d'un même animal est le siége d'une volonté différente, et ces volontés, quand les organes où elles résident sont séparés, peuvent entrer en conflit les unes avec les autres. C'est ainsi qu'après avoir coupé par le milieu un perce-oreille ou une fourmi australienne, on voit souvent les deux tronçons se combattre avec acharnement. D'autres insectes continuent de manger ou cherchent encore leurs femelles après qu'on leur a enlevé la moitié de leur corps. Il va sans dire que nous laissons à M. de Hartmann la responsabilité de ces allégations comme celle de la théorie en faveur de laquelle elles sont produites[1]. Cette théorie de la multiplicité et de la diffusion de la volonté, il la pousse tellement loin qu'il reconnaît des actes volontaires et, ne l'oublions pas, des idées inconscientes, jusque chez les animaux qui n'ont ni ganglions, ni nerfs, ni substance musculaire, mais seulement cette matière indécise à laquelle la science donne le nom caractéristique de *protoplasma*. On a parlé des batailles que se livrent les fourmis, les abeilles, les araignées, tous les animaux pourvus de ganglions et par conséquent doués de la volonté. Mais il n'est pas rare de voir même des polypes se

[1] M. Blanchard de l'Académie des sciences, nous a assuré que ces allégations étaient radicalement fausses.

disputer leur proie dans une lutte acharnée ; donc on ne saurait leur refuser la puissance de vouloir.

Pour achever de faire connaître cette étrange théorie de la volonté, nous sommes obligé d'y ajouter quelques traits. Toute matière organisée et vivante, depuis l'homme jusqu'au polype inclusivement, ayant la faculté de produire des actes volontaires, ce n'est point par la volonté que les animaux se distinguent les uns des autres, mais par la conscience qui en accompagne l'exercice La conscience, en effet, admet une diversité de degrés qui répond aux degrés de perfection des espèces animales. A celles qui possèdent dans leur intégrité les hémisphères cérébraux, et particulièrement à l'espèce humaine, appartient la conscience la plus complète, celle qui s'élève jusqu'à la personnalité. Mais au-dessous de la conscience cérébrale, il y a celle de la moelle épinière et plus bas encore celle des ganglions. Comme tous ces organes se trouvent réunis dans les espèces supérieures, il en résulte que dans chaque individu de ces espèces privilégiées se rencontrent à la fois, non-seulement plusieurs volontés, mais plusieurs consciences indépendantes et différentes, partagées entre les centres nerveux qui leur servent d'instruments. C'est précisément la situation dans laquelle est placé l'homme. La volonté qui s'exerce par l'intermédiaire de notre cerveau, la volonté que nous nous attribuons comme notre volonté propre, n'est donc pas la seule qui existe en nous, ni même la seule dont nous ayons conscience. Ce n'est que celle dont la conscience est

la plus parfaite ou la plus claire. C'est à celle-là que nous donnons le nom de *libre arbitre*. Mais le libre arbitre tel qu'on l'entend vulgairement, celui qui nous rend les maîtres et qui nous impose la responsabilité de nos actions, n'est pas celui que reconnaît M. de Hartmann. Voici la définition de ce dernier : « La « volonté est évidemment la résultante de tous les « désirs simultanés. Quand la lutte que les désirs se « livrent entre eux se déroule sous l'œil de la cons- « cience, la volonté paraît choisir le résultat auquel « cette lutte aboutit et jouer le rôle d'arbitre. La vo- « lonté inconsciente dérobe, au contraire, son action « à la conscience, et ne saurait produire l'apparence « d'un choix entre les désirs [1]. »

Ainsi le choix que nous attribuons au libre arbitre n'est qu'une illusion ; le libre arbitre n'est que le nom que nous donnons à la volonté parvenue au plus haut degré de conscience, et cette volonté, comme la volonté inconsciente, n'est que la résultante du désir : car le désir, comme nous l'apprenons un peu plus loin [2], n'est qu'un vouloir inachevé, encore en voie de formation, un vouloir particulier qui n'a pas subi victorieusement l'épreuve de la résistance d'autres désirs.

Sans toucher ici à l'éternelle question de la fatalité et du libre arbitre, examinons un peu, au point de vue des faits, cette théorie de la volonté qui, si

[1] Tome I, p. 77.
[2] *Ibid.* p. 77 et 78.

elle n'est pas la base même de la philosophie de l'Inconscient, en est du moins un des éléments les plus essentiels.

C'est faire violence à la langue et confondre sous un même nom les faits les plus différents et même les plus opposés, que d'attribuer de la volonté à un polype, à un insecte, à la moitié d'un insecte. La volonté ne peut pas être séparée de la conscience; car c'est la conscience seule qui nous apprend qu'elle existe, et sous quelles conditions, avec quels caractères elle existe. Comment pourriez-vous en parler, comment pourriez-vous la transporter hors de vous et en montrer les traces chez un être quelconque, si elle n'était pas en vous et si vous n'en aviez pas fait un fréquent usage? Vouloir, ce n'est pas seulement savoir qu'on veut, c'est savoir ce que l'on veut; car nécessairement on veut quelque chose quand on veut; celui qui ne veut rien ou qui ne sait pas ce qu'il veut, celui-là ne veut pas. La volonté, outre la conscience d'elle-même et de ses actes, contient donc la conscience du but ou de la fin qu'elle poursuit. Pour elle, il n'y a pas de fin insconsciente, parce qu'elle serait elle-même inconsciente, et, par conséquent, elle n'existerait pas. La volonté, enfin, ce n'est pas seulement la faculté de vouloir, c'est aussi la faculté de ne pas vouloir; elle s'exerce par la résistance et par le refus, comme par l'action et l'assentiment. Une puissance, même intelligente, qui serait toujours forcée de poursuivre l'unique fin qui lui est proposée, qui ne pourrait ni choisir entre

plusieurs fins, ni se borner à l'abstention, une telle puissance ne serait pas volontaire.

Que la volonté ne se manifeste que par l'intermédiaire du cerveau ou de la moelle épinière ou de tous les deux réunis, cela ne change rien à sa nature propre, telle qu'elle est constatée par l'observation directe, et ne peut ni modifier, ni retrancher un seul de ses caractères.

Aux animaux capables de certains mouvements spontanés, plus ou moins analogues à ceux que l'homme exécute volontairement, nous pouvons reconnaître une certaine puissance de spontanéité, une certaine activité plus ou moins intelligente ou dirigée par les impulsions d'une sensibilité propre à leur espèce; leur attribuer la volonté ou confondre avec la volonté une puissance qui lui ressemble si peu, c'est un procédé absolument arbitraire, c'est la violation des règles les plus élémentaires de la philosophie et de la science. La volonté, telle qu'on est forcé de la comprendre, sous peine de ne pas savoir ce qu'on dit lorsqu'on la nomme, n'est pas seulement étrangère aux êtres infimes pour lesquels M. de Hartmann, sous prétexte d'impartialité, se fait un devoir de la réclamer; il est douteux, nous irons même jusqu'à nier, qu'on la rencontre jamais, avec la totalité de ses caractères, hors de l'espèce humaine.

Une autre manière de confondre toutes les idées et de parler un langage inintelligible, c'est de dire que le désir est une volonté en voie de formation et qui ne sera achevée que lorsqu'elle aura subi victo-

rieusement l'épreuve de la résistance d'autres désirs. Désirer et vouloir sont deux choses différentes quoiqu'elles se touchent de près. On ne veut pas toujours ce qu'on désire; et quelquefois on veut, par raison ou par devoir, ce qu'on ne désire pas. Le désir sollicite, la volonté décide. C'est par la volonté que le désir triomphe; ce n'est pas le triomphe du désir qui fait la volonté. Encore, n'y a-t-il, dans cette façon de s'exprimer, qu'une pure métaphore. Il n'y a, pour le désir, ni triomphe, ni échec; c'est la volonté qui se décide ou se refuse à le satifaire.

L'objection la plus grave qui s'élève contre cette manière de voir, c'est qu'elle détruit complétement l'unité de la personne humaine. Ce qu'il y a de plus personnel dans l'homme, c'est la volonté. Plusieurs volontés, douées de plusieurs degrés de conscience, quand même il y en aurait une qui dominerait les autres, ce sont en réalité plusieurs personnes. Or cette pluralité de volontés, dont chacune, à son tour, est considérée comme la résultante de plusieurs désirs, n'est pas seulement en contradiction avec l'évidence morale et psychologique, avec l'unité et l'identité du moi, avec l'unité de l'intelligence, absolument incompréhensible sans l'unité personnelle; elle est démentie par les expériences mêmes de la physiologie. Tandis que chez les animaux inférieurs, en supprimant successivement diverses parties du système cérébro-spinal, on ne détruit qu'une partie de l'intelligence et de la sensibilité; une pareille division est impossible chez l'homme. Qu'on lui retranche une portion quelcon-

que de l'organe central de la vie et de la pensée, la mort sera chez lui immédiate et complète.

M. de Hartmann est plus heureux lorsqu'il parle de l'instinct, et il n'y a pas lieu de s'en étonner; car ici l'action de la nature, l'impulsion qu'elle imprime aux êtres vivants pour les amener à ses fins, se sépare à la fois, de la manière la plus nette, et des phénomènes purement mécaniques, et des actes d'une volonté personnelle.

« L'instinct, selon M. de Hartmann, est une activité qui poursuit un but sans en avoir conscience » [1]. Or, un tel fait ne s'explique ni comme une conséquence de l'organisation physique, ni comme un mécanisme cérébral. Il n'est pas une conséquence de l'organisation physique; car, avec des organisations semblables, il y a des animaux qui ont des instincts différents, et avec des organisations différentes, on trouve des instincts semblables. A l'appui de chacune de ces deux propositions, on cite un grand nombre d'exemples : les diverses espèces d'araignées, qui ont toutes le même instinct pour tisser, et dont chacune cependant tisse une toile différente; les nombreuses espèces d'oiseaux pourvues des mêmes organes pour construire leurs nids, dont les unes se passent de nids et dont les autres les construisent d'après des types extrêmement variés. Ailleurs, au contraire, on voit des œuvres ou des tâches semblables accomplies par organes qui ne le sont pas. L'instinct ne se comprend

[1] T. I, p. 88.

pas davantage comme un mécanisme du cerveau que la nature aurait créé en vue d'une fin déterminée; car l'instinct n'agit pas d'une manière uniforme et régulière comme une force mécanique; il lui faut un motif pour entrer en exercice, et il varie ses moyens, suivant les circonstances, en poursuivant toujours le même but. Des différences non moins profondes séparent l'instinct de la volonté réfléchie. Reste donc cette dernière explication, que l'instinct est l'effet d'une activité spirituelle et inconsciente, inconsciente du but, inconsciente de la fin, mais non des moyens propres à l'atteindre. C'est par là que l'instinct se distingue aussi bien de l'habitude que du mécanisme et des effets purement physiques de l'organisation.

A ces observations sur l'instinct, se rattachent, en quelque sorte d'elles-mêmes, celles qui se rapportent à la vertu curative de la nature et à la manière dont elle produit, dans chaque être vivant, les organes dont il a besoin.

Il est hors de doute que la nature répare avec une puissance merveilleuse, dans les organisations qu'elle a créées, les désordres qui s'y produisent par quelque accident fortuit, soit les maladies, soit les mutilations. Tout le monde sait que, lorsqu'on a coupé la patte d'une jeune salamandre, lorsqu'on a enlevé la tête ou la queue d'un têtard de grenouille, les parties retranchées se reproduisent au bout de quelque temps. En remontant plus haut dans l'échelle animale, on rencontre des faits sinon semblables, du moins analogues. Les parties divisées reprennent leur conti-

nuité, les plaies se cicatrisent, les tissus détruits se réforment, des produits anormaux sont jetés hors de l'économie, etc. De tels phénomènes sont inexplicables par les seules loi de la physique, de la chimie et de la mécanique ; il faut donc qu'ils soient dirigés dans leur ensemble par une cause supérieure à ces lois, par une force *sui generis*, par une force psychique, dit M. de Hartmann, que la nature emploie à la réalisation d'une idée préconçue, d'une fin prédéterminée, à savoir la conservation de l'individu.

La même réflexion s'applique à la nutrition et à la formation des organes. La nutrition suppose des tissus propres aux fonction nutritives. Comment ces tissus ont-ils acquis une telle propriété ? Comment se sont-ils formés ? Par quel procédés se conservent-ils ? La chimie et la physique sont impuissantes à résoudre ces questions. Elles n'expliquent pas davantage le mystère de la génération, le développement successif de l'embryon d'après un type préd terminé, la diversité infinie des types ou des espèces, malgré la composition identique des germes, enfin l'appropriation de chaque organe à la fonction qui lui est destinée et le concours de tous à un but commun.

Mais quelque soin qu'il apporte à l'énumération et à la description de ces faits, on se demande quelle conclusion M. de Hartmann en peut tirer en faveur de sa philosophie. Il a existé avant lui et il existe encore hors de son école un grand nombre de naturalistes, de physiologistes et de philosophes qui ont re-

connu dans l'instinct et dans des merveilles de l'organisation l'application du principe des causes finales. Ils n'ont jamais prétendu que les agents que la nature emploie à ses fins aient la conscience de leurs opérations et de l'idée supérieure qui les dirige. Dans ce sens, ils ont admis et ils admettent de l'inconscient, ou pour mieux dire, des inconscients : actes, tissus, organes, individus, espèces ; mais non l'Inconscient, ce Dieu de nouvelle création qu'on nous présente comme le sujet unique, comme la cause et la raison suprême de tous les phénomènes de l'univers. Pour les philosophes et les savants dont nous parlons, il n'y a aucune contradiction, il est même parfaitement logique de supposer que des agents et des instruments inconscients peuvent avoir été produits et peuvent être dirigés par une cause douée de conscience. Jusqu'ici M. de Hartmann n'a pas démontré le contraire.

Nous ne le suivrons pas dans ses considérations, si intéressantes et même si justes qu'elles soient généralement, sur les mouvements volontaires, sur les mouvements réflexes et quelques autres phénomènes du même ordre. Nous serions obligé de répéter l'objection que nous venons de produire : des applications inconscientes du principe de finalité, quelque nombreuses qu'elles puissent être, quelque étonnement qu'elles nous inspirent, ne prouvent pas qu'elles remontent à une cause première également privée de conscience, et que cette cause, à la fois volonté et idée, soit la cause immédiate, le sujet véritable de tous les phénomènes de la vie corporelle. Voyons

si l'on a mieux réussi à démontrer la présence et l'intervention active de l'Inconscient unique dans la vie de l'esprit.

L'Inconscient nous apparaît d'abord dans l'esprit humain sous la forme de l'instinct ; car il y a des instincts chez l'homme aussi bien que chez l'animal. M. de Hartmann en compte un grand nombre, qu'il divise en plusieurs classes et qu'il décrit avec complaisance, pour ôter à l'homme la vanité de croire qu'il y a une distance infinie entre la nature animale et la sienne. Les uns se rapportent aux besoins du corps, les autres aux besoins de l'âme. Il compte parmi les premiers, avec des instincts réels et universellement reconnus, tels que le sentiment de la conservation, la crainte de la mort, le dégoût des aliments notoirement nuisibles ou dangereux, une foule de dispositions dont l'existence est problématique ou qui appartiennent à des phénomènes d'un autre ordre. Ainsi il reconnaît aux enfants et aux somnambules des instincts thérapeutiques ; il croit au don de seconde vue des Écossais, aux songes et aux pronostics qui annoncent la mort, et à la plupart des pressentiments féminins. Il voit des instincts physiques dans le tact attribué aux enfants pour distinguer ceux qui les aiment de ceux qui n'ont pour eux qu'un semblant d'affection ; dans la crainte qu'inspirent certains hommes à des jeunes filles pures et sans expérience ; dans les goûts qui séparent les enfants des deux sexes et pardessus tout dans le sentiment de la pudeur. Nous ne pouvons guère rapporter les termes

dans lesquels ce sentiment est défini par M. de Hartmann, mais on peut les soupçonner, et quelque crudité qu'on y mette, on ne dépassera pas la réalité.

Parmi les instincts de l'âme, la sympathie occupe le premier rang, parce qu'elle joue le rôle le plus important dans la vie humaine; elle est la source des vertus sociales, le lien métaphysique des âmes, le principe de la charité. Mais elle réclame le concours des sens, car elle ne peut se développer en nous qu'à la vue des joies ou des souffrances qui existent chez les autres. Voilà pourquoi on la définit un instinct réflexe. Les autres instincts de l'âme humaine sont la reconnaissance, l'amour maternel et le besoin, indépendant de l'union des sexes et plus fort que l'égoïsme, de s'assurer les jouissances de l'amour paternel.

Il serait facile de démontrer que ni la reconnaissance, ni la sympathie quand elle s'élève jusqu'à la charité, ni l'amour maternel sous sa plus noble forme, ne sont à proprement parler des instincts, à moins qu'on n'ait sciemment pris le parti de confondre sous un même nom les instincts et les sentiments. Mais nous avons hâte d'arriver à d'autres faits qui sont l'objet d'une revendication encore plus contestable de la part de la philosophie de l'Inconscient.

C'est dans son chapitre sur l'amour que M. de Hartmann s'est donné la plus libre carrière. Sur ce sujet, que les philosophes et les romanciers, les physiologistes et les moralistes semblent avoir épuisé depuis longtemps, il a trouvé l'art de présenter des

considérations nouvelles dont quelques-unes ne manquent ni de vérité, ni de finesse. Nous comprendrons dans ce nombre les raisons par lesquelles il explique comment la femme est naturellement monogame, tandis que l'homme, quand son éducation morale et religieuse ne le retient pas sur cette pente, est porté vers la polygamie. Quoique bien souvent tracé avant lui, le parallèle qu'il fait entre l'amour et l'amitié n'est pas moins digne d'être remarqué, parce que les deux sentiments qu'il compare entre eux sont envisagés uniquement au point de vue de son principe philosophique. En somme, selon lui, le grand moteur, la cause unique et parfaitement intelligente de l'amour, c'est l'Inconscient. Nous lui devons non-seulement ce qu'il y a de physiologique dans l'amour, mais ce qu'il y a de poétique et de moral, ce qui entraîne l'imagination et le sentiment. Il ne se borne pas à pousser toutes les espèces sans distinction, et séparément chacune d'elles, dans son unité collective, à l'accomplissement de la fin voulue par la nature, il inspire et dirige les choix personnels. « L'instinct amoureux travaille à ce que la constitu-
« tion et la nature de la génération prochaine ré-
« pondent autant que possible au type de l'espèce
« humaine. La félicité que l'amant rêve dans les
« bras de l'amante n'est que l'appât trompeur dont
« l'Inconscient se sert pour donner le change à l'é-
« goïsme de la réflexion et le disposer à sacrifier son
« intérêt propre aux intérêts de la génération future:
« ce que la pensée réfléchie ne se déciderait jamais à

« faire. C'est ce même principe, appliqué à l'homme, « qui plus tard a été établi par Darwin, dans sa « théorie de la sélection sexuelle, comme la loi gé- « nérale de la nature [1]. » On croit trouver une application de cette loi dans l'amour passionné qui nous est souvent inspiré par des personnes qu'en dehors de l'amour on ne peut s'empêcher de haïr et de mépriser. C'est la même raison qui fait que sous l'empire d'une passion violente la laideur est souvent préférée à la beauté. « Cela tient, continue M. de « Hartmann, à ce que la passion la plus énergique « ne se rencontre que là où les deux êtres sont le « mieux faits pour se compléter ; et cela suppose « l'action harmonique des qualités opposées [2]. »

Cette loi de sélection, d'ailleurs très-contestée et non moins contestable, a fait un tel chemin en Allemagne qu'elle a passé de l'histoire naturelle et ne la philosophie dans les œuvres de l'imagination. Dans une composition récente, très-goûtée de l'autre côté du Rhin, le poème des *Niebelungen*, composé sous l'inspiration de l'ancienne épopée du même nom, nous voyons un jeune héros, le principal personnage du récit, s'efforcer de gagner le cœur de sa bien-aimée par cette raison à la fois patriotique et physiologique, que l'union d'un homme comme lui avec une femme comme elle contribuera certainement à la régénération de la race allemande. Voilà une déclaration d'amour passablement compromettante pour la doc-

[1] Tome I, p. 262.
[2] *Ibid.*, p. 263.

trine qui l'a inspirée. Nous ne ferons qu'une seule réflexion sur cette doctrine telle qu'elle est présentée dans le livre de M. de Hartmann.

Il y a certainement de l'instinct dans l'amour, par conséquent il y a de l'inconscient ; nous leur ferons à l'un et à l'autre la place aussi grande que l'on voudra ; mais on trouve aussi dans l'amour la passion et le sentiment de l'idéal. La passion peut atteindre ce degré où elle échappe au pouvoir de la volonté ; jamais elle ne se dérobe à la lumière de la conscience. Une passion inconsciente n'existe pas encore ou a cessé d'exister, car elle a précisément pour caractère de dominer l'intelligence et de se mêler à toutes nos pensées. Le sentiment de l'idéal, c'est celui de la beauté, de la perfection, de la grâce, soit physique, soit morale, soit même intellectuelle, dont nous croyons voir la réalisation dans un être réel. Ce sentiment est plus ou moins développé, il s'applique à des formes différentes de la beauté, et c'est ce qui explique la diversité des choix, nous allions dire des cultes ; mais il n'a rien d'inconscient, quoiqu'il échappe chez la grande majorité des hommes à la réflexion et à l'analyse. C'est même en cela que consistent son plus grand charme et le caractère divin qu'il attribue à l'être aimé. Quant à découvrir avec les docteurs de l'Inconscient, dans chacun des caprices de l'imagination et des sens, un dessein préconçu de la volonté suprême pour nous faire concourir à la réintégration du type de notre espèce, c'est une pure supposition qu'il est impossible de changer en certitude. Nous en

trouverons quelques autres sur le chemin qu'il nous reste encore à parcourir, et la première qui s'offre à nous, c'est la théorie de la sensibilité.

L'Inconscient, selon M. de Hartmann, n'exerce pas une action moins décisive sur la sensibilité que sur les instincts et sur l'amour. Quelles sont, en effet, les manifestations les plus générales, les plus essentielles, de la sensibilité? Ce sont les plaisirs et les peines. Or, les plaisirs et les peines, dans la philosophie de l'Inconscient, ne se distinguent pas les uns des autres par leur qualité, mais par le degré de vivacité avec lequel nous les ressentons, c'est-à-dire par la quantité. Que nous les rapportions à l'esprit ou au corps, ce sont des quantités de même nature, leur principe constitutif est le même. Ils sont l'écho des satisfactions et des contrariétés d'une volonté inconsciente, mais dont on doit mesurer l'énergie à celle de ces contrariétés et de ces satisfactions mêmes, à celle des peines ou des plaisirs qu'elle ressent. Comme il y a dans l'homme, ainsi qu'on nous l'a déjà dit, plusieurs volontés dont chacune a son siége dans un centre nerveux différent, il faut aussi que nous admettions, malgré leur identité de nature, plusieurs sources de plaisirs et de peines. Ceux qui naissent des volontés inférieures ou des volontés placées dans des centres subalternes, sont transmis par certains courants nerveux à la volonté consciente dont le cerveau est l'instrument. Voilà ce qui nous explique certaines sensations latentes, certains sentiments mystérieux dont on n'avait pas encore réussi jusqu'à

présent à découvrir la nature et la cause; car les idées qui dirigent les volontés subalternes et qui en font partie, ne sont pas moins inconscientes ou moins impénétrables que ces volontés mêmes. Cette pluralité de volontés, dont chacune a ses idées et ses sensations propres, voilà la cause véritable de la lutte qui existe souvent en nous, et des courants qui nous entraînent dans des directions contraires. Voilà ce qui nous fait dire avec le poëte : *Video meliora proboque, deteriora sequor.*

Nous nous dispenserons de combattre cette obscure et arbitraire hypothèse. Nous demanderons seulement à M. de Hartmann comment il a pénétré dans ces abîmes de l'Inconscient, si inaccessibles au regard de la conscience et bien plus encore à la perception des sens; comment il a mis au jour ces volontés, ces sensations et ces idées mystérieuses qu'aucune intelligence, qu'aucune expérience n'a sondées avant lui; enfin qu'elle opération anatomique ou physiologique lui a démontré l'existence des courants nerveux par lesquels toutes nos volontés sont mises en communication entre elles. Ces inventions nous font penser malgré nous aux espèces impresses et aux espèces expresses de la scolastique et aux nombreux archées de Van Helmont.

Il y a aussi une définition du caractère dont il est impossible de ne pas dire un mot : « Le caractère, « selon M. de Hartmann, est la manière dont l'âme « réagit contre chaque classe de motifs[1]. » Et il ajoute

[1] Tome I, p. 289.

aussitôt: « Cette réaction a tout à fait le caractère de « l'action réflexe ou des mouvements réflexes de « l'instinct. » Comment n'auroit-on pas, après avoir lu ces mots, une idée précise et claire de ce qui fait le caractère, et des qualités qui distinguent les âmes fortes des âmes faibles? Mais si la théorie est obscure, l'intention à laquelle elle répond est dans la conclusion préconçue qu'on a la prétention d'en tirer. La voici telle qu'elle est exprimée par l'auteur lui-même: « Cela prouve que l'origine des actes auxquels nous « donnons la qualification de moraux et d'immoraux, « se touve dans l'Inconscient [1] ! » La moralité et l'immoralité, le bien et le mal ne cesse pas pour celà d'exister, mais ils n'existent que dans la conscience, non dans la nature des choses ou dans la volonté générale dont la nature est la manifestation. « La « volonté générale de la nature, à ce que nous assure « M. de Hartmann, ne connaît rien en dehors de soi. « Elle comprend tout, et tout lui est identique. Le « bien et le mal n'existent pas pour elle, mais seule- « ment pour la volonté de l'individu [2]. »

Nous n'avons pas encore fini avec la phénoménologie de l'Inconscient, puisqu'elle embrasse toutes les facultés et toutes les œuvres de l'esprit humain. Il nous reste à montrer comment on le fait intervenir dans les actes les plus importants de la pensée et dans l'histoire générale de l'humanité, qui en est la plus haute expression.

[1] Tome I, p. 293.
[2] *Ibid.*, p. 295.

II

Parce qu'il y a dans la vie organique et dans les facultés instinctives de l'homme et des animaux une activité dirigée vers une fin inconsciente, M. de Hartmann en conclut que la cause première de cette activité et des fonctions par lesquelles elle se manifeste est également inconsciente. En abordant l'analyse des diverses facultés de l'intelligence, dans le dessein évidemment préconçu d'en tirer la même conclusion, il a recours à un autre procédé, qui n'est pas moins arbitraire. Il confond l'Inconscient, tantôt avec la spontanéité de l'esprit, tantôt avec l'ignorance où nous sommes de la manière dont les phénomènes se produisent ou de ce qu'on appelle le *quomodo* des choses. Il nous offre un premier exemple de cette double confusion dans sa façon d'expliquer la faculté que nous avons de sentir le beau et de le produire.

Le sentiment du beau se réduit pour lui à une simple impression, l'impression esthétique, dont il fait sans hésiter un acte de l'Insconcient. « L'impression esthétique, dit-il [1], a sa cause, ignorée de la « conscience, dans une réaction de l'âme contre les « impressions sensibles déjà produites : elle est « comme une réaction du second degré. » Réaction du second degré ou réaction du premier degré, peu nous

[1] Tome I, p. 303.

importe ; mais nous voudrions bien savoir deux choses qu'on a complétement négligé de nous expliquer : 1° pourquoi le sentiment du beau nous est présenté comme une réaction contre les impressions sensibles ; 2° pourquoi cette réaction, comme on l'affirme un peu plus loin, a nécessairement son origine dans l'Insconscient. A l'occasion des formes et des couleurs qui frappent nos yeux, des sons qui arrivent à nos oreilles, des paroles qui s'adressent à notre intelligence, nous apercevons l'harmonie, la beauté qui est dans la nature ou dans les œuvres de l'homme; nous l'apercevons et nous en sommes touchés dans le même instant. Comment admettre qu'il y ait dans cette émotion de notre âme une réaction, c'est-à-dire une lutte contre les phénomènes en présence desquels elles ont pris naissance? Autant dire que la pensée que nous découvrons dans une phrase est une réaction contre cette phrase, et que notre intelligence, en la comprenant, réagit contre les mots qui lui ont servi d'interprètes. Dans tous les cas, le sentiment du beau et le jugement qui l'accompagne se passent dans la conscience ; sans elle ou hors d'elle, nous ne concevons pas qu'il soient possibles ; ils ne nous représentent plus rien. Comment donc seraient-ils produits par une cause inconsciente ?

Mais peut-être en est-il autrement quand nous exprimons ou produisons le beau, au lieu de nous borner à le sentir et à constater sa présence. En effet, soit dans l'art, soit dans la poésie, il n'y a pas de génie, ni même de talent, sans inspiration. Or, l'inspiration,

sous sa forme la plus accomplie, c'est pour M. de Hartmann « le souffle vivifiant de l'Inconscient, » un fait supérieur à la conscience et inexplicable par les facultés qui exigent son concours. Que les créations du génie ne soient pas l'œuvre de la réflexion toute seule et qu'il ne suffise pas, pour les produire, des froides combinaisons d'une pensée absolument maîtresse d'elle-même, cela est hors de doute ; les idées, les sentiments, les passions qu'elles expriment et les images, les formes, les accords qui leur servent d'interprètes, se pressent en foule, comme par l'effet d'une évocation merveilleuses, dans l'âme de l'artiste ou du poëte. Mais où donc se passent tous ces phénomènes, sinon dans la conscience? Aquelles facultés pouvons-nous les rapporter, si ce n'est à celles dont la conscience accompagne nécessairement l'exercice, et qui n'existeraient pas sans elle? Telles sont la sensibilité, l'imagination, la mémoire, la puissance de l'imitation, le sentiment de l'idéal. Il y a plus ; la raison elle-même, la raison réfléchie et le libre choix de la volonté ne peuvent se dispenser d'intervenir dans les œuvres de cette nature. L'artiste et le poëte ne se contentent pas d'inventer ; il leur est impossible de se borner à l'invention; il faut qu'ils observent la nature ; il faut qu'ils l'imitent, alors même qu'ils cherchent à la surpasser ; il faut qu'ils choisissent entre les idées et les formes qui se présentent à leur esprit, car toutes ne sont pas également dignes d'en sortir ; et à ce travail d'épuration il faut qu'ils ajoutent celui de la composition ou un

arrangement conforme aux lois générales de l'ordre, non moins nécessaires dans le domaine de l'art que dans celui de la pensée. A quoi donc se réduira ici le rôle de l'Inconscient ?

M. de Hartmann lui-même restreint singulièrement cette puissance chimérique lorsqu'il reconnaît la nécessité d'abord de lui préparer la voie, en cultivant le terrain, c'est-à-dire l'esprit qui est destiné à recevoir ses dons, ensuite de compléter son œuvre, de féconder l'inspiration émanée de lui par un travail opiniâtre, par l'intervention soutenue de la réflexion. Seulemeut il a soin d'ajouter que ce n'est pas à la réflexion de régler l'Inconscient, mais tout au contraire, « c'est à l'Inconscient qu'il appartient « de surveiller l'œuvre de la réflexion logique et de « lui fixer ses limites [1]. » Ici, avec la meilleure volonté du monde, on se voit dans l'impossibilité de trouver un sens. Comment nous, pauvres esprits subalternes, affligés de l'infirmité de la conscience, pourrions-nous prescrire à cette divinité sourde et aveugle, et cependant toute puissante qui s'appelle l'Inconscient, la façon dont elle doit nous diriger et nous conduire ? Comment une telle puissance pourrait-elle entendre et recevoir nos conseils ? Enfin, comment un être raisonnable pourrait-il, de parti pris, subordonner ses œuvres et ses pensées à ce qui lui paraît absolument incompréhensible ? C'est pourtant ce qu'il pourrait faire de mieux, selon la doc-

[1] Tome I, p. 311.

trine de M. de Hartmann, car elle nous montre les facultés esthétiques s'exerçant d'elles-mêmes sous l'impulsion de l'Inconscient et le sentiment du beau se manifestant sous la variété infinie des formes qu'il comporte dans tous les êtres organisés, dans toutes les espèces du règne animal et végétal. « Je pose en « principe, dit-il, que chaque être est aussi beau que « le permettent les conditions auxquelles sa vie et sa « naissance ont été soumises [1]. » Nous n'avons aucune objection contre ce principe, mais nous demandons pourquoi il ne peut-être appliqué que par une force inconsciente.

Nous ferons la même question au sujet de la formation du langage. « Plus nous pénétrons dans l'es- « sence du langage, dit Schelling, plus nous décou- « vrons clairement que l'invention du langage « dépasse de beaucoup en profondeur les œuvres de « la conscience la plus parfaite. Il en est du lan- « gage comme des êtres organiques. A en croire nos « yeux, il semble qu'une force aveugle préside à « leur naissance, mais leur développement nous « oblige de reconnaître qu'une sagesse infinie les « régit jusque dans les moindres détails. » En citant ces paroles, que de Maistre et de Bonald auraient pu signer, M. de Hartmann nous déclare que ses propres observations sur le langage n'ont pas d'autre but que de les confirmer. Mais on va voir qu'il les entend tout autrement que ne l'auraient fait sans aucun

[1] Tome I, p. 319.

doute l'auteur de la *Législation primitive* et celui des *Soirées de Saint-Pétersbourg*.

Il fait remarquer que dans toutes les langues, surtout dans celles qui ont atteint leur complet développement, on trouve la distinction du sujet et de l'attribut, du sujet et de l'objet, du substantif, de l'adjectif et du verbe, des catégories de la substance et de l'accident, de l'être et du devenir, du temps et de l'espace, du sentiment et de la pensée, du mouvement, de la force et de l'activité ; en un mot, de toutes les notions générales sans lesquelles la pensée n'existerait pas. C'est dans le langage, non dans la conscience, que la philosophie devrait chercher ces éléments essentiels, ces conditions nécessaires de la pensée humaine ; le langage est pour le philosophe l'écriture sainte, la révélation éternelle du génie de l'humanité [1].

Si l'on se bornait à dire que les langues ne sont pas un produit de la réflexion et n'ont pas été, comme certaines langues scientifiques, celle de la chimie par exemple, inventées tout d'une pièce, personne ne songerait à le contester. Les langues sont des œuvres spontanées et collectives ; mais sont-elles pour cela des œuvres inconscientes ? Faut-il voir en elles le résultat d'un instinct comme celui qui préside à l'activité des abeilles, des termites et des fourmis ? C'est ce qu'affirme M. de Hartmann et qui nous paraît absolument insoutenable. Tout en ex-

[1] *Ibid.*, p. 325.

primant le même fond d'idées, de sentiments et de sensations, les langues varient dans leurs moyens d'expression, dans leurs mots et dans leurs syntaxes, dans leurs dictionnaires et leurs grammaires, nous ajouterons dans leurs poëtiques et leurs rhétoriques, suivant les races, suivant les peuples, suivant les circonstances, suivant les milieux où ces races et ces peuples se développent. De plus, jusqu'au moment de leur décadence, confondue avec celles de la société où elles sont en usage, les langues sont constamment progressives : elles se développent avec la pensée elle-même, avec les facultés morales, intellectuelles, esthétiques dont elles sont les interprètes. A mesure qu'une idée nouvelle, qu'un sentiment plus élevé se fait jour dans l'âme humaine, elles trouvent des mots, des tours de phrase pour les traduire ; et c'est renverser l'ordre naturel des choses que de dire, comme l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, que chaque progrès du langage est la condition et non la conséquence d'un progrès nouveau dans le développement de la pensée [1]. D'ailleurs, il n'y a ni progrès ni décadence pour les abeilles, les termites, les fourmis, ni pour aucune espèce d'animal livrée à ses propres ressources et qui joindrait aux impulsions de l'instinct un certain degré d'intelligence. Enfin, ce ne sont pas seulement les masses humaines obéissant à des lois communes qui forment les langues ; ce sont aussi et surtout les grands

[1] Tome I, p. 329.

écrivains, les grands penseurs, les grands poëtes, les grands orateurs, les grandes individualités, dont il est absurde de dire qu'elles n'ont pas la conscience de leurs personnes, de leurs idées et de leurs œuvres. Une langue sans littérature, sans religion, sans philosophie, sans histoire, est à peine digne de ce nom.

M. de Hartmann n'est que conséquent avec lui-même lorsque, après nous avoir présenté les langues, c'est-à-dire la parole humaine dans sa généralité, comme la création d'une puissance surhumaine et absolument inconsciente, il fait intervenir la même puissance dans chacun des phénomènes, dans chacun des actes de la pensée. Le souvenir, l'abstraction, la généralisation, les notions de rapport, l'intuition, la déduction, autant de manifestations différentes de l'Inconscient ou de *processus* (un mot particulièrement cher à M. de Hartmann et qui mérite cette préférence en raison de son obscurité); de *processus*, disons-nous, dans lesquels sa présence se fait sentir. L'action de l'Inconscient se montrerait surtout dans la méthode intuitive et dans ces principes universels de l'esprit humain, dans ces conditions nécessaires de la pensée qu'on appelle des idées *a priori*. « Toute idée *a priori* véritable, dit M. de Hartmann, est une affirmation de l'Inconscient [1]: » Quant à la méthode intuitive ou à la logique de l'intuition, « elle est « comme le Pégase de l'Inconscient, qui, d'un coup « d'aile, s'élève de la terre au ciel [2]. »

[1] Tome I, p. 340.
[2] *Ibid.*, p. 348

Il serait sans utilité et sans intérêt de suivre M. de Hartmann dans les développements subtils qu'il donne à ce paradoxe. Il suffit, pour en faire justice, de se rappeler la différence que nous avons établie précédemment entre les faits spontanés de notre esprit et des faits inconscients. Il est vrai néanmoins que les idées ou les principes *a priori* dont nous parlions tout à l'heure, quoique contenus dans notre esprit, sont réellement absents de la conscience, tant que nous n'en avons pas fait l'application aux phénomènes qui sont la matière de l'expérience. Il importe donc que nous nous rendions compte de cette apparente exception à la condition la plus essentielle de la pensée; car les plus ingénieuses théories du monde ne réussiront pas à nous faire comprendre que l'on puisse penser sans savoir qu'on pense.

Tout ce qui est dans la nature de l'esprit ne tombe pas sous la conscience, comme tout ce qui est dans la nature de l'univers ne tombe pas sous la perception. La conscience n'embrasse que les faits, les actes, les efforts, les réalités présentes; la nature de l'esprit renferme les conditions, les lois, les principes par lesquels ces faits, ces actes, ces réalités sont possibles. C'est à l'instant où les conditions se réalisent, où les lois s'exécutent, où les principes sont appliqués, que nous les apercevons dans leur application même, c'est-à-dire dans les faits, mais avec leurs caractères propres, qui les mettent au-dessus des faits. Nous les apercevons, ou, pour nous servir d'un mot plus clair, nous les connaissons

comme supérieurs, non comme étrangers à la conscience ; car si nous les connaissons, ce n'est certainement pas à notre insu. Avant ce moment, nous les ignorons ; mais peut-on dire qu'ils soient relégués d'une manière absolue dans le domaine de l'Inconscient ? Pour avoir ce droit, il faudrait démontrer qu'il n'y a pas d'intelligence supérieure à celle de l'homme ou que la perfection de l'intelligence consiste à s'ignorer soi-même. Jusqu'ici nous n'avons pas rencontré cette preuve ; au contraire, tous les faits qui se sont offerts à nous la rendent à peu près impossible.

Parmi les diverses formes que l'esprit humain, particulièrement l'esprit philosophique et religieux, a jusqu'à présent revêtues dans l'histoire, il n'y en a pas qui soit en apparence aussi favorable que le mysticisme à la philosophie de l'Inconscient. L'extase des mystiques, leur prétention de s'élever au-dessus de la raison, leur effort constant pour perdre au sein de Dieu le sentiment de leur personnalité et de leur existence propre, peuvent être considérés, si l'on n'y regarde pas de trop près, comme autant de témoignages rendus à la supériorité de l'Inconscient sur la conscience. Aussi M. de Hartmann a-t-il écrit sur ce sujet un assez long chapitre, qui n'est certes pas un des moins intéressants, ni des moins substantiels de son ouvrage. Seulement, il faut avoir soin d'en retrancher un partie qui ne mérite à aucun titre d'y être comprise. Ainsi, le croirait-on ? M. de Hartmann compte parmi les phénomènes du mysticisme, non-

seulement les vues spontanées du génie, les plus hautes inspirations de la poésie et de l'art, et toute philosophie vraiment originale, mais des infirmités de l'esprit et du corps, des accidents nerveux et morbides, tels que l'hystérie, l'hypocondrie, le somnambulisme. Ces accidents et quelques autres encore plus désordonnés, s'ils ne constituent pas l'essence du mysticisme, en sont-ils du moins les effets visibles, et peuvent-ils servir, dans certains cas, à le caractériser? Non, le mysticisme ne s'étend pas aussi loin et ne descend pas aussi bas. A plus forte raison, si l'on ne veut pas lui donner presque tout, est-il impossible d'y comprendre les phénomènes [1] les plus habituels de la vie psychologique, toutes les pensées et tous les sentiments spontanés, « toutes les « inspirations qui dépassent les besoins ordinaires « de l'individu ou de l'espèce [2]. »

Mais une fois qu'on a fait rentrer ces considérations sur le mysticisme dans leurs véritables limites, on ne peut s'empêcher de les trouver généralement justes, quelquefois fines ou même profondes. Ainsi M. de Hartmann a raison de penser que le principe du mysticisme est surtout dans le sentiment immédiat qu'on croit avoir de l'unité du moi et de l'absolu. Nous sommes de son avis lorsqu'il dit : « L'an- « tique affirmation, si chère aux théologiens, que « l'âme humaine a la conscience du divin, n'est pas

[1] Il y a dans le texte les *processus* ; c'est si commode les *processus !* cela dit tout ce qu'on veut.
[2] Tome I, p. 400.

« une fable, quand même il y aurait des individus et « des peuples absolument sans Dieu, chez qui la « conscience du divin ne serait pas manifestée [1]. » Il n'y a pas moins de vérité dans les rapports qu'il aperçoit entre le mysticisme, la religion et la philosophie. La religion, selon lui, n'est pas le mysticisme, mais plus elle s'en approche, plus elle s'épure et s'élève. A mesure qu'elle s'en éloigne, au contraire, elle se confond avec l'idolâtrie et la superstition; elle met la lettre à la place de l'esprit ; elle substitue à la foi vivante un formalisme stérile. Le mysticisme a aussi une étroite affinité avec la philosophie. Ses confuses aspirations, ses sentiments vagues et obscurs, la philosophie les convertit en idées plus ou moins claires, sinon en démonstrations. De ce qui lui apparaît comme un don individuel, comme une grâce particulière, elle fait le patrimoine du genre humain. Nous voyons dans Spinoza un des représentants les plus accomplis du mysticisme philosophique. Son point de départ, la base de sa métaphysique et de ce qu'on a appelé son panthéisme, cette substance incompréhensible d'où sortent toutes les formes et tous les modes de l'existence, c'est une idée mystique. La conclusion est également mystique ; c'est l'amour de Dieu, qui n'est autre chose, au fond, que l'amour de Dieu pour lui-même.

Mais quelque talent d'analyse qu'il déploie en cette matière, M. de Hartmann ne peut le faire servir à la défense de son système; il ne prouve pas, il ne

[1] *Ibid.*, p. 404.

pouvait pas prouver que le mysticisme est une des formes, une des manifestations de l'Inconscient. Rappelons-nous ce qu'est l'Inconscient pour l'école pessimiste. C'est une volonté qui ne sait pas qu'elle veut ni ce qu'elle veut, étroitement unie à une intelligence qui ne sait pas qu'elle pense, ou, ce qui revient au même, à une idée qni n'est l'idée d'aucun être pensant. Les mystiques n'ont jamais rien reconnu ni soupçonné de pareil. A tort ou à raison, ils regardent la volonté comme une puissance inférieure à l'amour; mais ils laissent à tous les deux, au sein de la divinité, la conscience de leur existence et de leurs actes. Quand ils prescrivent à l'âme humaine de pousser l'amour de Dieu jusqu'à confondre son existence avec l'existence divine, ce n'est pas à l'amour qu'ils ôtent la conscience, mais à la personnalité qu'il doit effacer au sein de Dieu qui l'inspire, et qui, par cette œuvre d'absorption, n'aime plus que lui-même. Le mysticisme ne se renferme pas dans le sentiment ou dans l'amour, il a aussi une théorie méthaphysique, et c'est même par cette théorie qu'il a fait son apparition dans l'histoire de l'esprit humain. Au-dessus de l'intelligence, au-dessus de la pensée à laquelle, dans aucun cas, il ne supprime la conscience, il admet un degré de perfection; un état de l'être où la pensée ne pénètre pas et dont elle n'est qu'une émanation: c'est ce que Plotin appelle l'unité ou le bien, et quelques doctrines orientales le mystère des mystères, le père inconnu, l'ancien des anciens. Que cette conception soit vraie ou fausse,

elle n'a rien de commun avec l'Inconscient de Schopenhauer et de M. de Hartmann. Elle n'est ni la volonté, ni l'idée, et moins encore la réunion de ces deux choses. Aucune de ces distinctions, aucune de ces dénominations ne lui est applicable.

N'y a-t-il pas du moins certains phénomènes de la vie mystique, par exemple l'extase, d'où la conscience serait complètement absente? Nous répondrons que sous le nom d'extase on confond, en général, deux états très-différents : un état purement morbide, une certaine perturbation du système nerveux qui relève de la pathologie, et un état de l'âme, une exaltation, et plus souvent encore une aspiration du sentiment et de la pensée qui tient sa place dans les annales de l'esprit humain. Nous n'avons rien à dire du premier de ces deux états, mais il serait bien hardi d'affirmer que dans le second la conscience est supprimée. S'il en était ainsi, comment ceux qui l'ont éprouvée auraient-ils pu le décrire avec tant de détails d'après leurs souvenirs? On ne se souvient pas de ce que l'on n'a jamais su.

Après les lois de l'organisation physique, les instincts, les passions, les caractères, les langues, les facultés de l'intelligence et l'amour même du divin invoqués comme autant de preuves de l'action supérieure et permanente de l'Inconscient, M. de Hartmann demande la même démonstration à l'histoire générale de l'humanité. C'est dire que la liberté de l'homme n'y joue aucun rôle, puisque la liberté suppose la conscience ; c'est dire encore que la distinc-

tion du juste et de l'injuste, du droit et de la force, n'y trouve point place, puisque toute loi morale suppose la liberté. Le progrès fatal, indéfini, irrésistible, telle est la loi de tous les événements historiques, la raison suprême du mouvement qui emporte à leur insu les individus et les peuples. Jamais ce mouvement ne s'arrête, jamais il ne recule, jamais il n'est stérile. « Les mouvements qui sem-
« blent stériles servent à briser la résistance d'un
« vieil édifice et préparent la place à une construc-
« tion nouvelle et plus belle, ou encore ils donnent
« à une végétation maladive le temps de tomber en
« pourriture pour servir d'engrais à la végétation
« plus belle qui doit la remplacer [1]. » Quand il trace ce plan impitoyable, M. de Hartmann ne songe pas seulement aux institutions et aux diverses combinaisons sociales qui sont appelées à se succéder, il pense également aux hommes, aux nations et aux races. La fureur des batailles est, selon lui, une des ruses dont se sert l'Inconscient pour pousser les hommes à l'accomplissement de leurs destinées, des destinées qu'il leur impose sans les connaître. Il va sans dire que l'œuvre de destruction doit commencer par les races inférieures, les races sauvages ou barbares qui sont incapables d'accepter ou de supporter la civilisation. C'est une pitié mal entendue que de les ménager, comme d'enlever morceau par morceau à un chien la queue qu'on est décidé à lui couper [2].

[1] Tome I, p. 411-412.
[2] *Ibid.*, p. 422.

Mais les races inférieures une fois disparues, la guerre qui existait déjà entre les races supérieures, atteint des proportions de plus en plus formidables. Il n'est pas permis de douter que la victoire ne soit réservée à la race la plus parfaite, ce qui revient à dire que la race la plus parfaite se reconnaît au succès de ses armes, ou que la force prouve le droit. C'est plus logique et plus net que la maxime vulgaire : « la force prime le droit. » Il faut cependant remarquer que M. de Hartmann ne se montre pas plus dur à l'égard des vaincus que le fondateur du positivisme à l'égard de Dieu, remplacé dans son système par l'humanité. « En supprimant Dieu, « disait Auguste Comte, nous gardons le souvenir « de ses services provisoires. [1] » M. de Hartmann pense de même qu'il n'y a pas une nation détruite ou asservie qui n'ait eu une mission à remplir, qui n'ait été appelée à jouer un rôle où à réaliser une idée dans l'histoire de la civilisation.

Cette idée apparaît à son jour, elle s'empare de nos actions et de nos pensées, elle se personnifie dans un homme qui, par le génie de la guerre ou de la paix la fera accepter de gré ou de force dans le milieu où elle doit régner. L'homme nécessaire n'a jamais manqué à aucune époque ni à aucune race prédestinée. Ce sera Alexandre, César ou Napoléon ; ce sera dans une sphère plus circonscrite, Luther, Cromwell ou Washington ; ce seront même de simples inven-

[1] Tome I, p. 423.

teurs comme ceux qui ont laissé un nom dans l'histoire de la vie industrielle ; car si nous en croyons M. de Hartmann, les découvertes de ce genre n'ont jamais précédé ni dépassé le moment où elles pouvaient être réellement utiles.

On nous a dit que le progrès avait pour principal instrument la guerre et pour condition nécessaire la destruction des vaincus ; mais toutes les guerres ne se font point par les armes ; il y a aussi les guerres de l'industrie, et ce ne sont point les moins meurtrières. C'est là que nous voyons appliquée à l'humanité dans toute sa rigueur la loi terrible qui pèse sur toutes les espèces animales : la lutte pour la vie. « La destruction qui suit les guerres les plus acharnées n'est rien auprès de la mortalité qui frappe « plusieurs millions d'hommes, lorsque l'industrie « d'un peuple épuise, en le privant en partie de ses « moyens d'existence, un autre peuple moins « avancé [1]. » Loin d'être ému par ce spectacle d'une calamité heureusement imaginaire, l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient* s'en applaudit. Il y trouve un sujet d'admiration pour lui-même et pour la Divinité aveugle dont il est l'interprète. « Autant, « dit-il, la perspective de ce combat perpétuel est « fait pour décourager les optimistes, autant elle « paraît grandiose à celui qui croit que la nature « tend, par tous les moyens possibles, à la plus haute « perfection intellectuelle. Il suffit de s'habituer à la

[1] Pourquoi M. Nolen écrit-il : *sont ?* je ne suppose pas que ce soit avec intention.

« pensée que l'Insconcient n'est pas plus touché par « les lamentations de plusieurs milliards d'êtres hu- « mains que par celles d'un nombre égal d'animaux : « il lui suffit que ces plaintes soient nécessaires au « progrès du monde, et, par suite, à son but su- « prême [1] ».

Au fond, cependant, M. de Hartmann est plus touché qu'il ne veut le laisser paraître des maux qui affligent l'espèce humaine. Il en attend la guérison d'une meilleure organisation de la société, et ne comptant pas plus qu'il ne faut sur le progrès inévitable des institutions, il nous montre sur quelles bases doit être fondé ce nouvel ordre de choses.

De même que l'État a remplacé ou absorbé l'Église, de même l'association doit remplacer ou absorber l'État. Mais qu'est-ce que l'association ? Laissons à M. de Hartmann le soin de nous répondre. « Au « sens le plus large du mot, dit-il, et d'une manière « positive, l'association n'est pas autre chose que « l'organisation du travail. Cette organisation a pro- « prement pour objet de régler avec ordre la répar- « tition du travail entre les sexes et les individus, de « préparer en outre la jeunesse au travail, et de « veiller sur le sort de ceux qui sont devenus inca- « pables de travailler [2]. » L'organisation du travail, telle qu'on nous la propose, ne s'applique pas uniquement à l'industrie, aux professions mécaniques, aux travaux du corps, elle embrasse aussi les travaux

[1] *Ubi supra.*
[2] Tome I, p. 428.

de l'esprit, les sciences, les arts, les lettres, l'éducation, toutes les formes de la vie civilisée auxquelles jusqu'à présent l'État et la religion sont restés étrangers. Elle supprimera la concurrence et la guerre, le capital, la monnaie. Enfin, par des moyens que nous ne connaissons pas encore, peut-être par des catastrophes plus terribles que toutes celles dont l'histoire a gardé le souvenir, les générations futures verront se réaliser l'association universelle des travailleurs. L'Inconscient régnera sur les hommes comme sur la nature, mais par les conseils de la raison réfléchie des hommes. Par une contradiction qui n'est par la moins étonnante de toutes celles que nous avons déjà signalées dans son livre, M. de Hartmann, après nous avoir montré dans l'Inconscient la suprême raison des choses, le plus haut degré possible de la puissance et de la sagesse dans ce monde maudit, se donne la tâche de défendre les droits de la conscience. « Partout, dit-il, où la conscience peut se substituer « à l'Inconscient, il est de son devoir de le faire. On « doit travailler à étendre le plus possible l'usage de « la raison consciente : le progrès de l'humanité, le « progrès de l'avenir sont à ce prix [1] ».

A peine a-t-il écrit ces mots qu'il revient sur ses pas et, oubliant qu'il leur refuse la liberté, il recommande avec instance aux sociétés humaines de ne pas faire une trop grande place à la raison consciente. Après tout, c'est de l'Inconscient que nous viennent

[1] *Ibid.*, p. 455, 456.

nos meilleures pensées. Ses inspirations nous sont indispensables et il n'y a pas de plus grande décadence pour un siècle que de vouloir s'en passer. Les artistes, les femmes et les animaux seront ses interprètes. On honorera donc et l'on encouragera les artistes ; on vivra familièrement avec les animaux ; on fera surtout contracter cette habitude à la jeunesse ; enfin, on se gardera de rendre les femmes trop raisonnables. « La femme est à l'homme ce qu'est l'ins-« tinct ou l'Inconscient à la réflexion ou à la cons-« cience. La vraie femme est un produit de la pure « nature [1] ».

Sans nous arrêter aux idées socialistes de M. de Hartmann, qui ne se rattachent pas très-directement à son système, et qu'il a recueillies un peu de tous les côtés, surtout en France, chez les disciples de Fourier et de Proudhon; sans nous prévaloir plus qu'il ne faut des tergiversations de sa pensée, amenée souvent à reculer devant ses propres excès, nous croyons utile de présenter quelques réflexions sur sa façon d'interpréter l'histoire, ou sur le procédé par lequel il en fait la simple réalisation d'un plan conçu par la puissance irrésistible de l'Inconscient.

Est-il vrai d'abord, est-il même soutenable que la conscience soit absente des actes publics d'un grand homme ? Nous ne le croyons pas. Il est de toute évidence, au contraire, autant que l'évidence appartient aux faits de cet ordre, qu'Alexandre, César, Napo-

[1] *Ibid.*, p. 457.

léon, à plus forte raison les personnages historiques qui ont excercé une action moins éclatante sur les destinées du monde, savaient parfaitement ce qu'ils voulaient et avaient choisi avec réflexion les moyens d'exécuter leur volonté. S'il n'en était pas ainsi, ils n'auraient jamais hésité et ils ne se seraient jamais trompés, ils n'auraient jamais échoué dans leurs entreprises, ils n'auraient pas été des hommes. Ce qui est possible, ce qui est même certain, c'est qu'ils n'ont pas toujours aperçu les conséquences de leurs actions, surtout les conséquences éloignées. Mais qui a le droit de dire que ces conséquences étaient nécessaires, que d'autres volontés n'y ont pas concouru sciemment et librement, qu'elles ont été amenées sans conscience par une volonté supérieure à la nature humaine? Rien de moins philosophique ni de plus arbitraire que d'affirmer de telles choses.

C'est un autre abus de la faculté illimitée de l'affirmation de soutenir que tous les événements accomplis étaient impérieusement réclamés par l'intérêt de l'humanité, que tous ont fait avancer la civilisation et n'ont été, dans leur diversité infinie, que l'exécution continue de la loi du progrès. On se demande ce qu'est le progrès quand il a pour condition la barbarie, la violence, la dévastation, la ruine d'un grand nombre de générations humaines; car la guerre apporte avec elle tous ces fléaux, et M. Hartmann nous apprend que sans la guerre le progrès est irréalisable. On se demande ce qu'est le progrés avec la destruction passée et future de plusieurs

milliards d'hommes, généreusement assimilés par M. de Hartmann à des millards d'animaux. Mais pourquoi rester dans les généralités? Est-il bien sûr, par exemple, que la civilisation, que le progrès, que l'humanité ait gagné quelque chose au règne des Néron, des Caligula, des Domitien, à la conquête de la Judée et de la Grèce par les Romains, à celle de l'Espagne par les Maures, à celle de l'Afrique par les Vandales, à celle de l'Orient par les Turcs, à celle de la Chine par les Tartares, sans compter des conquêtes plus rapprochées et plus récentes? Je me risque à douter que l'Europe fût arrivée moins vite au degré de culture et de bien être où elle est maintenant si elle n'eût pas été ravagée par Attila vers le milieu du ve siècle de notre ère.

De droit, de justice, de conscience morale, de responsabilité, il n'y en a pas dans cette manière de juger les faits. Le droit se manifeste par le triomphe de la force ; tous les vaincus ont tort, tous les vainqueurs ont raison. La conscience morale disparaît avec la conscience de soi. On nous l'a déjà dit, le bien et le mal, la moralité et l'immoralité n'existent pas pour l'Inconscient, et c'est l'Inconscient qui fait tout; nous ne sommes que ses instruments, nous ne sommes pas responsables.

Nous venons de faire connaître, en joignant la critique à l'exposition, toute la première partie du livre de M. de Hartmann, celle où il nous montre comme autant de manifestations de l'Inconscient les principaux phénomènes de la vie matérielle et de la

vie de l'esprit. Nous abordons maintenant la seconde partie qui, sous le titre de métaphysique de l'Inconscient, a pour but d'expliquer, non plus les phénomènes, mais l'essence même de l'être sous ses formes les plus universelles et les plus nécessaires.

III

Comment l'Inconscient a-t-il produit la conscience? tel est le premier problème dont la métaphysique de l'Inconscient nous doit une solution; car la métaphysique de l'Inconscient est tenue de nous expliquer les faits que la phénoménologie se borne à constater et à décrire. Quels moyens avons-nous d'aborder ce problème? Aucun, si nous en croyons M. de Hartmann; il n'admet pas qu'il existe une analogie quelconque entre une pensée inconsciente et celle qui se connaît elle-même par la conscience [1]. Nous sommes donc ici en présence d'un mystère où ni la raison ni l'expérience n'ont le pouvoir de pénétrer. Aussi n'est-ce point d'une doctrine philosophique que nous allons avoir à rendre compte, moins encore d'une hypothèse scientifique, mais d'une suite de propositions plus ou moins arbitraires qui n'ont pas même le mérite de s'accorder toujours entre elles.

[1] « La conscience ne saurait se faire une idée de la forme que « prend la pensée inconsciente dans l'esprit inconscient. Elle « sait seulement, d'une science toute négative, que cette forme « n'a rien d'analogue avec celles qui lui sont connues. » Tome II, p. 6.

La conscience est soumise à des conditions physiologiques que l'expérience suffit à nous faire connaître. Nous savons, par exemple, que la conscience de l'homme n'existe pas sans le cerveau et que ses manifestations sont étroitement liées au jeu normal des fonctions cérébrales. Mais les conditions physiologiques de la conscience ne nous en donnent pas l'explication métaphysique ; elles ne nous apprennent pas comment elle est née, comment elle a pu être produite par une forme de l'existence et de la pensée qui lui est absolument opposée ; nous voulons parler de la volonté et de l'idée inconscientes. Au contraire, les conditions physiologiques de la conscience ont elles-mêmes besoin d'être expliquées. On se demande comment a été formé ce cerveau qui semble avoir été construit uniquement pour l'exercice de la pensée, et dont le concours a nécessairement manqué à la cause de son organisation et de son existence, cause immatérielle, puisqu'elle a dû agir et penser sans organes. La question proposée est donc encore plus compliquée et par conséquent plus difficile qu'elle n'a pu le paraître au premier coup d'œil. Il s'agit de comprendre l'origine, non-seulement de la conscience, mais de l'organe qui lui est indispensable ; non-seulement de l'esprit, autant qu'il se connaît lui-même et qu'il est informé de ses propres actes, mais de la matière à l'aide de laquelle ces actes s'accomplissent ; de la matière qui est à la fois l'instrument, la condition et habituellement l'objet de sa pensée.

Rappelons-nous que l'Inconscient, c'est-à-dire le

principe suprême, le principe unique de toutes les formes, de tous les modes de l'existence, se compose de deux éléments « associés dans une unité indissoluble, « à savoir: la volonté et l'idée, toutes les deux inconscientes. Eh bien! qu'arrive-t-il au sein de cette association, au sein de cette unité indissoluble? L'idée, qui pourtant, à ce que nous assure M. de Hartmann, ne doit l'être qu'à la volonté, a l'ingratitude de se détacher du sein maternel, c'est-à-dire de la volonté même qui se propose de la réaliser. Naturellement la volonté s'étonne, elle est stupéfaite de cet acte d'émancipation, et voilà ce qui produit, ce qui constitue la conscience. La conscience, selon les propres termes de M. de Hartmann, « exprime la « stupéfaction que cause à la volonté l'existence de « l'idée qu'elle n'avait pas voulue et qui se fait pour- « tant sentir à elle [1]. » Avec la conscience apparaît la matière organisée dont elle ne peut se passer. « La « grande révolution est consommée : le premier pas « est fait vers l'affranchissement du monde. L'idée « est émancipée de la volonté; elle pourra s'opposer « à elle dans l'avenir comme une puissance indépen- « dante et la soumettre à ses lois après avoir été jus- « que-là son esclave [2]. »

On croirait, en lisant ces lignes et la définition dont elles sont le commentaire, avoir sous les yeux

[1] Tome II, p. 41. — Dans les lignes précédentes, sans nous astreindre à une citation textuelle, nous avons eu soin d'emprunter à l'auteur les expressions les plus importantes.
[2] *Ibid.*, p. 42.

quelque fragment de la théogonie des gnostiques. Au-dessus et à l'origine de toutes choses ils plaçaient l'abîme insondable, le *Bythos*, qui a beaucoup de ressemblance avec l'Inconscient. Le dieu, ou l'Éon créateur dont Marcion a fait l'oppresseur des âmes et des intelligences, rappelle assez bien cette volonté qui ne souffre pas qu'il y ait des idées séparées d'elle et capables d'exister hors de son sein. Enfin le dieu esprit, l'Éon libérateur des âmes, hostile à l'œuvre de la création, est l'équivalent de l'idée qui se détache de la volonté et nous prépare la délivrance.

Mais cette genèse de la conscience n'est pas seulement une œuvre de pure imagination, une mythologie créée à plaisir, c'est aussi un tissu de contradictions. On ne s'explique pas que la volonté et l'idée, étant au sein de l'Inconscient associées dans une unité indissoluble, en viennent cependant à se séparer et même à avoir un conflit l'une avec l'autre. On ne s'explique pas davantage que l'idée, non moins nécessaire que la volonté à l'existence de l'Inconscient, par conséquent éternelle comme lui, tienne cependant son être de la volonté, ainsi qu'on nous l'affirme expressément. On ne s'explique pas mieux la stupéfaction d'une volonté qui, étant privée d'idée ou d'intelligence, n'a plus le moyen d'être étonnée de rien. Enfin comment l'idée sans la volonté, ce qui revient à dire l'idée inactive, l'idée impuissante, peut-elle arriver à exercer sa domination sur la volonté, source unique de toute activité et de toute puissance ?

M. de Hartmann ne tarde pas à reconnaître ce qu'il y a de peu philosophique dans son langage, et il essaie, à plusieurs reprises, d'en employer un autre ; mais dans toutes ces tentatives, la contradiction le suit comme une maladie qui résiste à tous les régimes. C'est que la contradiction est dans sa pensée, non dans les mots dont il se sert pour la traduire.

Voici, parmi ces nouvelles explications, une de celles qui nous ont paru le moins inintelligibles : « C'est lorsque, dans son expansion au dehors, la « volonté rencontre une résistance qui l'arrête ou « qui la brise, que se produisent le phénomène ob- « jectif de l'existence matérielle et le phénomène « subjectif de la conscience. Cette résistance, elle ne « peut l'éprouver que de la part d'une volonté iden- « tique à elle, dont l'action se déplace dans la même « sphère que la sienne, et dont la direction et le but « s'opposent à la direction et au but qu'elle suit « elle-même [1]. »

Chacune des propositions, et même des principales expressions réunies dans ce passage, soulève une objection insoluble. Pourquoi la volonté inconsciente qui, d'après une assertion antérieure, trouvait en elle-même une paix profonde [2], est-elle portée à s'épancher au dehors et va-t-elle courir les aventures, quand elle est si heureuse chez elle? Qu'est-ce que le dehors pour une puissance qui est tout, qui em-

[1] Tome II, p. 46.
[2] « Tout à coup, au sein de cette paix que goûte l'Inconscient « avec lui-même, surgit la matière organisée... » p. 42.

brasse tout? Pour une puissance pareille, comment imaginer qu'une résistance quelconque soit possible? Le *dehors*, où cette prétendue résistance se rencontrerait, n'est-ce pas elle-même qui l'a produit, comme on est amené d'ailleurs à l'affirmer expressément? Comment une volonté identique, tout en restant dans la même sphère, peut-elle déplacer son action et suivre un but et une direction contraires à ceux qu'elle a choisis? Autant de mystères qui n'ont rien à envier, pour leur obscurité, à ceux qu'accepte la foi la plus aveugle et la plus robuste.

Pour qu'on ne nous accuse pas de choisir avec partialité ce qui prête le plus à la critique, nous citerons encore cette autre définition de la conscience, que l'auteur prend lui-même, tout en la conservant, le soin de réfuter et de détruire. « La conscience est, « dit-il, une propriété accidentelle dont la volonté « enrichit ce dont elle ne se reconnaît pas elle-même « comme la cause et qu'elle rapporte à une cause « étrangère, ce qui, en un mot, est en opposition « avec elle [1]. » Puis il ajoute presque aussitôt : « La « volonté n'arrive jamais à reconnaître autre chose « qu'elle-même pour la cause de ses déterminations, « car la volonté est la première réalité, tout le reste « n'est derrière elle qu'à l'état de pure puissance, « c'est-à-dire non encore réel. »

Voilà donc la conscience introduite dans le monde par une puissance à laquelle elle n'est pas seulement

[1] *Ibid.*, p. 56.

étrangère, mais absolument opposée; et, ce qui est encore plus étonnant, c'est cette opposition même qui constitue son essence propre. Ce n'est pas nous qui, par voie de déduction, résumons ainsi les allégations précédentes, c'est M. de Hartmann [1]. Il ne fait que compléter sa pensée ou lui donner une forme plus précise lorsqu'il assimile la conscience à une pure négation. Or, comme il n'y a pas de degrés dans la négation, il soutient qu'il n'y en a pas non plus dans la conscience. Elle existe ou elle n'existe pas, et partout où elle existe, elle est la même.

La conclusion qui semble découler de cette affirmation hardie, c'est que les hommes comparés entre eux, les hommes comparés aux diverses classes d'animaux, ne présentent, sous le rapport de la conscience ou pour la clarté et la précision de leurs idées, de leurs sensations, de leurs volontés, aucune inégalité ni différence. M. de Hartmann ne va pas jusque-là, tout en étendant le domaine de la conscience aussi loin que celui de la vie et du mouvement. Il fait remarquer que la négation, sans changer de nature, peut embrasser des objets plus ou moins nombreux ou des parties plus ou moins nombreuses du même objet. Elle peut aussi, en s'appliquant aux mêmes choses, s'exercer avec plus ou moins d'énergie. C'est aussi ce qui a lieu pour la conscience. Grâce à cette subtilité, le caractère négatif et abso-

[1] « La conscience est un phénomène dont l'essence consiste « dans l'opposition de la volonté à quelque chose qu'elle n'a pas « produit et qui se fait pourtant sentir à elle. » *Ibid.*, p. 64.

lument identique qu'on vient d'attribuer à la conscience n'empêche pas d'y introduire une diversité égale à celle des êtres et des phénomènes de l'univers.

Rien que chez l'homme, M. de Hartmann distingue déjà plusieurs consciences, des consciences de plusieurs espèces, puisqu'elles s'exercent sur des objets différents et dans des limites plus ou moins étendues. L'une, la plus étendue et la plus complète, a pour organe le cerveau. Les autres ont le leur dans les ganglions, et ne sont pas moins nombreuses que ceux-ci. Dans la conscience du cerveau toute seule, il faut établir une différence entre la simple conscience et la conscience de soi. Chacune de ces consciences a son existence propre, sa sphère déterminée par l'organe que la nature a construit pour son usage ; mais elles ont aussi la propriété de se réunir en une seule ; et les conditions physiologiques de cette unité, c'est la facilité des communications entre leurs organes respectifs et entre les molécules nerveuses dont ces organes sont composés. Quand les communications sont difficiles ou supprimées, la pluralité des consciences subsiste tout entière.

Ce que l'on nous dit de l'homme s'applique à l'animal ; non-seulement aux espèces supérieures, pourvues comme la nôtre d'un cerveau et de plusieurs ganglions, mais aux espèces les plus infimes qui n'ont que des ganglions, un seul ou plusieurs, ou chez lesquelles, à la place des ganglions absents, on ne trouve qu'un protoplasma. En effet, puisqu'on

leur a déjà accordé précédemment la volonté, il n'y a pas de raison pour leur refuser la conscience.

Mais ce don que l'on vient de répandre si libéralement sur tous les degrés de l'échelle animale, devra-t-il donc manquer absolument aux végétaux ? Ce n'est pas l'avis de M. de Hartmann. Comparant entre eux les deux règnes, il ne voit pas qu'ils soient séparés par une distance aussi grande qu'on le suppose. Il y a dans les plantes une âme, une activité inconsciente comme chez les animaux, et qui se manifeste par des fonctions tout à fait semblables, à savoir : la nutrition, la conservation, la reproduction, la force médicatrice et jusqu'à l'instinct du beau, puisque chacune d'elles travaille à réaliser par tous ses moyens le type le plus accompli de son espèce. Les plantes, dans toutes leurs parties, sont composées, comme les animaux, de cellules vivantes, avec cette seule différence que, chez les animaux la coordination de ces cellules, la constitution générale nous offre l'image de la monarchie et chez les plantes celle de la république. Il y a même un point par lequel la plante est supérieure à l'animal, puisque c'est elle qui le plus souvent fournit à celui-ci sa nourriture ; de sorte qu'il est permis de dire que le règne animal, considéré dans son ensemble, n'est qu'un parasite du règne végétal [1]. « A ce point de vue, ajoute M. de « Hartmann, le règne animal est semblable à la « grande classe des champignons, qui, bien que

[1] *Ibid.*, p. 103.

« jusqu'à présent compté au nombre des plantes « pour des raisons morphologiques, ne sont en « réalité que des parasites des plantes[1]. » Il n'est pas moins difficile, quand on se borne à les comparer sous le rapport de leurs formes, de tracer entre les deux règnes une ligne de démarcation précise. Il y a des plantes qui ressemblent à des animaux, et il y a des animaux qui sont conformés extérieurement comme des plantes. Par toutes ces raisons et par d'autres encore qu'il serait facile d'y ajouter, l'on est amené à croire que le sentiment et la conscience ne sont pas moindres dans les plantes supérieures que dans les plus bas degrés de l'échelle animale. Il y a même des faits dans lesquels on trouve une confirmation directe de cette conclusion. La fleur est sensible à la lumière vers laquelle en s'ouvrant elle tourne sa corolle. La même sensation se manifeste dans la feuille de vigne. La feuille de la *Dionea* et celle de la *Mimosa pudica* sentent le contact des insectes. La sensation dans les plantes ne peut pas plus que chez les animaux se séparer de la conscience. Seulement, à cette conscience M. de Hartmann refuse l'unité. Il n'ose pas même l'admettre pour un organe séparé, par exemple, pour une étamine. Mais sans unité, la conscience n'existe pas et autant vaudrait la supprimer que de l'admettre dans ces conditions.

Cependant, M. de Hartmann, après l'avoir recon-

[1] *Ibid.*, p. 103.

nue aux végétaux, ne croit pas qu'il soit impossible de l'attribuer même à la matiére inorganique ou à la matière, considérée, indépendamment de toute organisation, dans ses éléments constitutifs. La matière, pour lui, se résoud en atomes, comme les nombres se résolvent en unités. Or les atomes n'ont rien de matériel; ce sont des forces comme les monades de Leibniz, et qu'on appellera, pour éviter toute confusion, soit des forces atomiques, soit des atomes dynamiques. Ce qu'on entend habituellement sous le nom de matière, cette masse inerte et divisible que nous croyons apercevoir par la vue et par le toucher, « n'est tout au plus qu'un fantôme qui, caché der- « rière les forces, assiste en spectateur oisif à leur « travail [1]. » Mais toute force, par conséquent la force atomique, a nécessairement une tendance, elle agit dans une direction déterminée, autrement elle n'agirait pas, ce qui revient à dire qu'elle n'existerait pas. Une direction déterminée suppose à son tour l'idée de cette direction. Or, représentez-vous une force, une activité obéissant à une idée qu'elle porte en elle-même, l'objet de cette représentation ne sera pas autre chose qu'une volonté. Toute force atomique, tout élément irréductible de la matière est donc une volonté [2]. L'opposition qu'on a cru voir entre la matière et l'esprit est purement imaginaire.

[1] Tome II, p. 132.

[2] « Nous découvrons maintenant à notre surprise que si sous « le concept d'une force, nous voulons entendre quelque chose « d'intelligible, nous devons y attacher le même sens qu'au mot « volonté. » *Ibid.*, p. 146.

De même que l'esprit, la matière se résoud au fond en volonté et en idée [1]. »

Mais, cette volonté que contient chaque atome, est-elle consciente ou inconsciente? Sur cette grave question, par une timidité qui ne lui est pas habituelle, M. de Hartmann n'ose pas se prononcer. « Je « crois, dit-il, que toutes les données nécessaires à « la solution nous font presque entièrement défaut. « La nature du mouvement nécessaire à la production « de la conscience et le degré d'énergie que le mou- « vement doit avoir pour dépasser ce que nous avons « appelé la limite de la sensation, nous sont pres- « qu'entièrement inconnus [2]. » Cependant, comme nous venons de le dire, il ne voit rien d'invraisemblable, à ce que l'atome soit doué de conscience, pourvu que la conscience d'un atome reste isolée de celle des autres, et ne soit pas attribuée abusivement à un corps, c'est-à-dire à la matière, au produit apparent et superficiel dont les atomes sont les facteurs invisibles.

Nous demanderons pourquoi M. de Hartmann s'en tient ici à la vraisemblance ou à la possibilité. S'il était conséquent avec lui-même, il reconnaîtrait aux atomes la conscience d'une manière aussi formelle qu'il la reconnaît à l'homme, aux animaux et aux plantes. Il a écrit cette phrase dont le sens ne laisse aucun doute : « Ce qui nous apparaît comme conscience, ne manifeste que la simple opposition d'acti-

[1] *Ibid.*, p. 147
[2] *Ibid.*, 150-151.

vités contraires [1]. » Les atomes sont des activités, puisque ce sont des forces et même des volontés ; et certainement les lois de la mécanique, de la physique et de la chimie, nous les font concevoir très-souvent comme des activités contraires.

Après la conscience et la matière, les deux formes les plus générales de l'existence, les mêmes que Descartes a appelées la pensée et l'étendue, nous arrivons à l'individualité, qui suppose et qui réunit les deux formes précédentes.

Rien de plus obscur, de plus confus, de plus embarrassé que la théorie de l'individualité dans le livre de M. de Hartmann. Il y revient à deux reprises sous deux titres différents [2], après avoir traité dans l'intervalle plusieurs autres sujets ; et lorsqu'il croit développer sa pensée, il ne fait que la répéter en la compliquant et l'obscurcissant de plus en plus. C'est qu'il n'y a pas de problème plus difficile et peut-être plus insoluble que de concilier l'existence des individus, et particulièrement celle de la personne humaine, avec un système qui, ne reconnaissant qu'un principe unique des choses, nous représente ce principe comme absolument dépourvu de conscience et de personnalité. Voici ce que nous avons trouvé de plus substantiel et relativement de plus intelligible dans la *Philosophie de l'Inconscient* sur cette question capitale.

[1] Tome II, p. 211-212.
[2] Chap. VI, p. 153 : « Le concept de l'individualité », et chap. XI, p. 311-337 : « L'individuation. »

Les individus ne sont ni de simples modes de la substance, comme l'affirme Spinoza ; ni des phénomènes purement subjectifs, comme l'enseigne l'idéalisme de Kant ; ni la multiplicité se produisant d'elle-même dans l'idée ou dans la pensée, comme le soutiennent Hegel et Schelling. Des modes ne seront jamais considérés comme des existences ou des forces. Une apparence subjective ne sera jamais prise pour une réalité, surtout pour une réalité vivante ; enfin la multiplicité introduite dans l'idée ou la division de la pensée par diverses limitations qu'elle s'impose à elle-même, ne remplace pas la pluralité des existences ou la multiplicité des phénomènes réels.

Qu'est-ce donc que les individus ? « Les individus, « répond M. de Hartmann [1], sont des phénomènes « dont l'objectivité a été voulue ; c'est-à-dire ce sont « des idées voulues de l'Inconscient ou des actes dé- « terminés de sa volonté. » Il a bien raison d'ajouter que les individus ainsi compris ne portent aucune atteinte à l'unité de l'être, puisqu'ils ne sont que ses actions mêmes. Mais comment les actions d'un être, les seules déterminations de sa volonté, forment-elles des réalités, des existences, des phénomènes objectifs, après tout des individus, en dehors de cet être ? C'est là qu'est la difficulté, et par les efforts qu'il fait pour la résoudre, M. de Hartmann ne réussit qu'à l'accroître.

Pour lui, il y a des individus d'ordre supérieur et

[1] Tome II, p. 316.

des individus d'ordre inférieur, tous également produits par l'action de l'être unique, par la volonté objectivée de l'Inconscient. Les individus d'ordre inférieur entrent dans la composition de ceux d'ordre supérieur. Ainsi, dans les êtres organisés, animaux ou végétaux, chaque cellule est un individu, et non-seulement chaque cellule, mais chacune des parties dont la cellule est formée, et tous ces individus ont en partage la vie et la conscience [1]. Réduits à leur forme la plus élémentaire, les individus ne sont pas autre chose que les atomes. N'oublions pas que les atomes n'ont rien de matériel, que ce sont des forces absolument irréductibles et d'une essence identique. Qu'est-ce donc qui les sépare les uns des autres et en fait des individus, c'est-à-dire des existences multiples et distinctes ?

On nous répond que c'est « la diversité des places « que leurs actions occupent au même instant dans « l'espace [2]; » mais pour agir, il faut exister, et pour agir les uns sur les autres, pour agir simultanément en plusieurs lieux ou sur plusieurs places différentes, il faut être plusieurs. Cette existence de plusieurs, on la suppose donc au lieu de l'expliquer, et c'est la supposition même qui sert d'explication.

On dit, il est vrai, que la pluralité des atomes et celle de tous les individus qu'ils concourent à former, ne peut ni exister ni se concevoir sans l'espace et le temps ; que l'espace et le temps sont les vrais

[1] Tome II, p. 160-176.
[2] *Ibid.*, p. 319.

principes d'individuation, comme on aurait dit au moyen âge ; qu'ils ont, par conséquent, une existence réelle ou objective, condition nécessaire de toute existence individuelle [1]. Laissant de côté le temps, qu'il n'introduit dans sa théorie que d'une manière accessoire sans en donner aucune défininition, voyons quelle idée M. Hartmann se fait de l'espace.

Il distingue entre l'espace idéal et l'espace réel. Le premier, à proprement parler, n'existe pas, puisqu'il n'est qu'une idée. Le second n'est qu'une négation et par conséquent, n'existe pas davantage. Il nous représente l'opposition ou le conflit des atomes, qui, ainsi que nous l'avons déjà dit, sont des forces absolument étrangères à l'espace [2]. Que cette manière de comprendre l'espace soit acceptable ou non, nous ne voulons pas le rechercher; nous ferons seulement remarquer ce raisonnement étrange : d'une part, c'est l'espace qui seul peut nous rendre compte de l'existence individuelle des atomes ; de l'autre, c'est l'existence individuelle des atomes et leur opposition réciproque qui seules nous rendent compte de l'existence de l'espace. C'était la peine de le prendre de si haut avec Kant, avec Hégel, avec Spinoza, avec Schopenhauer lui-même.

[1] J'essaie de traduire en français intelligible cette phrase inintelligible ou tout au moins équivoque de l'auteur allemand : « L'espace et le temps, en tant que principes d'individuation, « ne sont eux-mêmes que des formes objectives de phénomènes « objectifs. » *Ibid.* p. 320.

[2] « Le réel dans l'espace n'est que l'opposition et le conflit « des actions qui résultent des forces ; mais les forces elles-« mêmes sont absolument en dehors de l'espace. » Tome II. p. 152.

Ainsi donc la matière est un fantôme, l'espace est une négation, et toutes les existences que nous distinguons les unes des autres sous le nom d'individus ne sont, quoique douées de conscience, que les actions directes de la volonté inconsciente, actions qui agissent, on ne sait comment, les unes sur les autres [1] et qui naissent d'un conflit non moins inexplicable au sein de l'unique volonté, leur cause indivisible et identique [2].

Y a-t-il du moins un privilége, un degré d'existence et d'indépendance plus élevé pour l'âme, la conscience, la personnalité de l'homme? ne l'espérez pas. « L'âme, selon les propres expressions de M. de « Hartmann [3], n'est que la somme des actions exer- « cées sur un organisme approprié par l'Un-Incons- « cient. » La conscience n'est que le phénomène qui refléchit les actions et se partage comme celles-ci entre les principaux organes de la vie, entre les cellules dont ces organes sont formés. Quant à la personne humaine tout entière, voici en quels termes on la définit : « Je suis un phénomène semblable à l'arc- « en-ciel dans les nuages. Comme lui, je ne suis « qu'un ensemble de rapports ; je change à chaque « seconde comme ces rapports eux-mêmes et m'éva-

[1] « La multiplicité vient de l'action, et il n'y a de multipli- « cité réelle qu'autant que les actes de la volonté inconsciente « agissent simultanément les uns sur les autres. » Tome II, p. 320.

[2] « Le phénomène objectif, pour être réel, c'est-à-dire passer « de l'existence proprement idéale au sein de l'Inconscient dans « la réalité extérieure, réclame un conflit entre les divers actes « de la volonté. » *Ibid.* p. 320.

[3] Tome II, p. 251.

« nouirai avec eux. A la même place, un autre arc-
« en-ciel pourra s'élever absolument semblable
« au premier, sans être pourtant le même que
lui [1].»

Entre les individus multiples dont la nature se compose et l'être unique, la volonté inconsciente d'où ils procèdent, il y a les types entre lesquels ces individus se partagent et d'après lesquels ils se reproduisent; il y a les espèces. La théorie que M. de Hartmann a adoptée sur ce sujet n'est que la théorie de Darwin modifiée, nous n'oserons pas dire corrigée, par l'idée d'une intervention directe de l'Inconscient. Il admet l'évolution des espèces avec toutes les lois auxquelles la soumet le naturaliste anglais : la lutte pour l'existence, l'adaptation, la sélection naturelle, l'hérédité; mais l'intervention directe de l'Inconscient lui paraît nécessaire pour fixer le point de départ de l'organisation et pour donner l'impulsion aux espèces nouvelles; pour imposer des limites aux déviations qui résultent pour chacune d'elles de la diversité des circonstances extérieures; et enfin pour provoquer au sein de l'espèce humaine les hommes de génie qui la conduisent à l'accomplissement de ses destinées.

L'Inconscient, en produisant un premier organisme, au moyen de la génération spontanée, avait conquis dès ce moment une base d'opération qui facilitait son œuvre. Les organismes ultérieurs purent

[1] *Ibid.* p. 214.

se reproduire en vertu de leur propre puissance. « La génération sexuelle n'est qu'un mécanisme destiné à remplacer la génération spontanée avec une prodigieuse économie de forces [1]. »

C'est également par l'intervention directe de l'Inconscient que s'explique la formation de nouvelles espèces de plus en plus parfaites. Ni la sélection naturelle, ni la lutte pour l'existence, ni les déviations individuelles ne suffisent pour amener ce résultat. Il faut un plan que la nature organisée soit forcée de suivre dans tous ses changements et dans tous les conflits qui éclatent au milieu d'elle.

Enfin si l'hérédité est le moyen le plus général dont la nature se sert pour conserver les espèces et pour transmettre des parents aux enfants la même constitution avec les mêmes facultés physiques, cela n'empêche pas l'Inconscient, quand les progrès de l'humanité le réclament, de joindre à ces facultés héréditaires le génie et les organes dont il a besoin pour se manifester.

L'Inconscient produit donc, par son action immédiate, les espèces aussi bien que les individus. Il contient, dans son idée, toutes les espèces réunies, et il est la totalité des individus, l'individu unique, le sujet de toutes les consciences, l'Un-Tout. C'est le nom qui lui convient le mieux; de même que le système qui substitue son existence à celle des être multiples ne peut être mieux caractérisé que par le nom de

[1] Tome II, p. 268.

monisme. Ce nom, M. de Hartmann en convient, a exactement le même sens que celui de panthéisme, mais il le préfère, sous prétexte qu'il donne lieu à moins de malentendus ; en réalité, parce qu'il semble annoncer une philosophie nouvelle et tout à fait originale.

L'Un-Tout, du moment qu'on reconnaît son existence, doit être conçu comme en dehors et au-dessus de toutes les consciences particulières ; mais pourquoi n'aurait-il pas une conscience qui lui serait propre, une conscience universelle comme son être, et cependant personnelle ? Reconnaître à l'Un-Tout un pareil attribut, nous répond M. de Hartmann, ce n'est pas se faire une idée plus haute de ses perfections, c'est le diminuer. La conscience est un défaut, non une qualité. Elle divise l'intelligence par la distinction qu'elle établit entre le sujet et l'objet ; elle la limite en la divisant ; elle la renferme dans le cercle borné d'une existence particulière. Si elle est un avantage pour l'homme, c'est un avantage relatif qui le met au-dessus des animaux, c'est-à-dire d'autres individus, doués d'une conscience plus imparfaite. Dans l'être unique, pas de limites, pas de division, pas d'opposition, par conséquent pas de conscience.

D'ailleurs, la conscience est inutile à l'Un-Tout. Quant les partisans du théisme, les adorateurs d'un dieu personnel réclament, pour l'objet de leur foi, les lumières de la conscience, c'est qu'ils supposent que la conscience est inséparable de l'intelligence qui gouverne le monde et de la puissance qui le produit ;

c'est qu'ils s'imaginent que sans la conscience l'univers et l'homme seraient livrés à l'empire d'une nécessité aveugle. Or on se flatte d'avoir démontré qu'une finalité inconsciente suffit à tout, qu'elle nous donne la raison de tout beaucoup mieux que l'intelligence divine, telle qu'on la comprend habituellement.

Mais si l'Un-Tout est privé de la conscience, il possède d'autres attributs qui la valent bien et qui lui sont incomparablement supérieurs. En voici l'énumération exacte, qui nous représente ce qu'on pourrait appeler la théologie du monisme, en tout cas la théologie de M. de Hartmann.

L'Inconscient a la toute-puissance, car rien ne se fait que par lui ; et comme il est seul, sa volonté ne rencontre pas d'obstacle. On peut dire de lui, comme du Dieu de la Bible et de l'Évangile, qu'il agit et qu'il est présent partout à la fois, ou qu'il a l'omniprésence. Il intervient dans les phénomènes de l'univers, non-seulement d'une manière indirecte, par les lois générales, mais directement, comme le prouvent la formation et la conservation des espèces et la naissance des hommes de génie daus les temps et les lieux où leur rôle est nécessaire. D'ailleurs, les lois générales ne s'appliquent qu'à des faits exactement semblables, et il n'y a pas de tels faits dans la nature.

L'Inconscient a cette clairvoyance que les théologiens appellent l'omniscience, la sagesse absolue. Il procède dans ses œuvres avec cette logique infaillible « qui coordonne à la fois toutes les données d'un

problème [1]. » L'erreur, le doute, l'hésitation lui sont étrangers [2]. Mais cette clairvoyance, cette sagesse, cette logique n'ont rien de commun avec la conscience. Elles ont le caractère de l'intuition; elles constituent une intelligence *supra consciente* [3]. Cette expression nous rappelle l'intelligence surintelligente, *la sovrintelligenza* de Gioberti.

Enfin, l'on ne peut pas même dire que l'Inconscient soit absolument dépourvu de conscience. La volonté de vivre, qui s'est élevée dans son sein sans pouvoir jamais se satisfaire, le condamne à un déplaisir indéfini, indéterminé, absolu, mais qui ne se conçoit pas sans une conscience également indéfinie, également indéterminée et « vide de toute idée [4]. » Ici nous touchons à la grande question du mal. Nous ne l'aborderons pas encore; nous aimons mieux nous arrêter, en terminant, sur toutes ces propositions théologiques, pour montrer qu'il n'y en a pas une qui s'accorde, soit avec elle-même, soit avec les autres.

On nous dit que la conscience ne peut exister dans l'Un-Tout, disons l'être absolu, parce qu'elle suppose la limitation et la division. Mais c'est précisément, on se le rappelle, par une division, une opposition, un conflit qui éclate sans raison, sans cause, au sein de l'Inconscient, qu'on a expliqué l'apparition de la conscience dans l'univers et la naissance de toutes

[1] Tome II, p. 342.
[2] *Ibid*, p. 338.
[3] *Ibid*, 217.
[4] *Ibid*, p. 228-229.

les consciences individuelles. D'ailleurs, pourquoi la conscience de l'être absolu ressemblerait-elle exactement aux consciences bornées et défaillantes que nous connaissons ? Pourquoi aussi une conscience absolue, comme on l'affirme sans preuves [1], absorberait-elle nécessairement toutes les consciences particulières ? Nous ignorons ce qu'est une conscience absolue, et nous ne pouvons établir aucun rapport entre ce que nous ignorons et ce que nous savons.

On nous montre l'Inconscient, produisant et gouvernant le monde, non-seulement comme une volonté générale et une providence générale, mais comme une volonté et une providence particulières qui décident et statuent pour chaque cas pris séparément, pour les grandes personnalités humaines, comme pour les phénomènes impersonnels de la nature. Comment cette connaissance du particulier, de l'individuel, du personnel, peut-elle se soutenir sans la connaissance de soi-même ? Si la connaissance du particulier est impossible ou contradictoire dans le dernier cas, pourquoi ne l'est-elle pas dans le premier ?

On attribue à l'Inconscient une clairvoyance infaillible, universelle, présente à tous les phénomènes et à toutes les existences à la fois. Pourquoi ne serait-elle point présente à elle-même, à ses propres actes, à ses propres idées, à sa propre essence ? D'ailleurs, on nous a appris que ses idées et ses actes

[1] Tome II, p. 223.

ne sont pas autre chose que cet univers même qui est tout entier pénétré de sa clairvoyance.

Quelle inconséquence aussi, après avoir soutenu que la conscience est nécessairement définie, déterminée, circonscrite à un sujet ou à un objet particulier, d'admettre une conscience indéfinie, indéterminée, vide de toute idée, par conséquent sans objet, s'appliquant à un sentiment semblable à elle-même ?

Tel est pourtant le tissu de contradictions que, sous le nom de monisme, M. de Hartmann nous présente comme la religion et la philosophie de l'avenir. Dans le passé, il n'y a, selon lui, que les croyances juives et la mythologie païenne qui aient accrédité l'idée d'un Dieu personnel. Le christianisme, au contraire, s'en éloigne, et s'en éloignera de plus en plus à mesure qu'il s'affranchira de la domination qu'ont si longtemps exercée sur lui le judaïsme et le paganisme. Il y a, en Allemagne, toute une école de théologiens d'après laquelle le christianisme n'atteindra à la perfection que le jour où il aura rompu entièrement avec les traditions bibliques et l'influence d'une race inférieure comme celle des Sémites. M. de Hartmann paraît être de cette école. Il pense que l'Europe, pour rajeunir ses croyances, fera bien de les purifier à leur source arienne, en les associant aux idées de l'Inde, particulièrement au bouddhisme. C'est, en effet, avec la doctrine de Bouddha que le monisme nous présente le plus de ressemblance.

Maintenant que nous avons donné une idée de la métaphysique et de la théologie panthéiste de M. de

Hartmann, il nous reste encore, dans un dernier chapitre, à faire connaître son pessimisme.

IV

Tout en professant le pessimisme le plus absolu, M. de Hartmann ne dit pas comme Schopenhouer que l'optimisme est la plus plate niaiserie qui ait été inventée par les professeurs de philosophie. Il se souvient que, non seulement quelques professeurs de philosophie, mais les plus grands philosophes de l'antiquité et des temps modernes, Platon, Aristote, Leibniz, Malebranche, Schelling et Hegel [1], ont été optimistes. Il l'est lui-même en un sens et à sa manière. Il reconnait que le monde, tel qu'il est, est le plus parfait des mondes possibles [2]. Mais il ajoute aussitôt qu'une chose peut être aussi bonne que possible sans être réellement bonne. Elle peut même être d'autant plus mauvaise qu'elle est plus parfaite en son genre. S'il est vrai que le monde ne puisse exister sans le mal, et si le mal, qui n'est pas une négation, comme le soutient Leibniz, mais une cruelle réalité; si le mal l'emporte de beaucoup sur le bien, alors il vaudrait mieux que le monde n'existât pas; alors son existence même est un mal, il est le mal à

[1] C'est de l'optimisme que de dire avec Hegel que tout ce qui est réel est rationnel, ou que rien n'existe qui ne soit conforme à la raison.

[2] Tome II, p. 342.

sa plus haute puissance et dans sa plus complète expression, bien qu'il soit le meilleur des mondes possibles. Comment en serait-il autrement? Le monde est un acte de déraison, car il est un acte de la volonté, et il n'y a pas de raison dans la volonté; la volonté est une chose, la raison en est une autre.

Pour justifier cette étrange proposition, qu'il vaudrait mieux pour l'humanité et pour les êtres en général que le monde n'eût pas été créé; que le néant est préférable à l'existence, M. de Hartmann en appelle au témoignage des hommes de génie qui ont le plus profondément réfléchi sur la nature des choses. Tous condamnent et méprisent la vie. Platon, dans l'Apologie, lui préfère la mort, pourvu qu'elle ressemble à un sommeil sans rêves. Pour Kant, la vie est une succession d'épreuves auxquelles succombe le plus grand nombre et d'où même le plus favorisé sort mécontent. Aux yeux de Fichte, le monde réel est le pire des mondes possibles, et Schelling, sans aller aussi loin, aperçoit comme un voile de tristesse étendu sur toute la nature; il nous montre que la vie est pour tous les êtres un chemin de douleurs et que toutes ces douleurs ont leur source dans le seul fait de l'existence. Pascal aurait mérité de figurer sur cette liste, car nul n'a porté comme lui, jusqu'à la douleur et à la passion, le mépris de la vie.

M. de Hartmann ne se contente pas d'invoquer les plus grands noms de la philosophie, il soutient que la vie, après avoir été supportée pendant quelque temps, ne manque pas de devenir un fardeau pour la

masse du genre humain. A l'en croire, il n'y aurait pas un homme, si heureux qu'on le suppose, qui arrivé au terme de sa carrière, voulût la recommencer dans les mêmes conditions, avec la certitude de rencontrer le même degré et les mêmes éléments de félicité.

Cette preuve indirecte, fondée sur des citations, et des suppositions, mérite à peine d'être discutée. Des pensées isolées sur les misères de la nature humaine et sur les souffrances apparentes de tous les êtres vivants ne peuvent pas tenir lieu d'une doctrine réfléchie qui aurait pour conclusion la condamnation de la vie et de toute existence. Puis les écrivains qui insistent le plus sur les maux de la vie présente, particulièrement Platon et l'auteur des *Pensées*, nous les présentent comme une expiation méritée ou comme une condition pour atteindre à un état plus heureux. Kant lui-même, avec une sincérité qu'il n'est pas permis de mettre en doute, fait entrer dans son système l'espérance de l'immotalité, et Fichte, Schelling, Spinoza sont plus près du mysticisme que du pessimisme. Quant au commun des hommes, la fable du bûcheron et de la mort est l'expression éternellement vraie du sentiment qui l'anime. L'existence la plus malheureuse a plus de prix à ses yeux que le néant, et s'il est vrai, comme on peut le conjecturer sans l'affirmer, que plusieurs, s'ils en avaient le choix, ne consentissent pas à recommencer même la vie la plus favorisée par la nature et par le sort, c'est que la nature humaine

n'est pas faite pour tourner éternellement dans le même cercle; le changement, le progrès, l'espérance, l'attente même de l'inconnu lui sont nécessaires; la mort sans la paix de la tombe, voilà ce que sont pour elle l'immobilité et l'uniformité.

Au reste, M. de Hartmann n'insiste pas sur ce premier argument. Il comprend que sa thèse étant directement en opposition avec tous les instincts, avec toutes les aspirations de la nature humaine et le but que poursuivent toutes ses facultés, a besoin d'être défendue par des raisons plus concluantes et qui ajoutent à leur valeur propre la puissance du nombre. C'est un acte d'accusation régulier, complet, aussi complet que possible, qu'il se propose de dresser, non contre le créateur, qui a fait ce qu'il a pu et qui n'a pas su ce qu'il faisait, mais contre l'œuvre de la création, contre la nature, contre le monde, surtout contre la vie. Ce long et minutieux réquisitoire se divise en trois parties, dirigées successivement contre les trois aspects sous lesquels nous considérons l'existence, et que M. de Hartmann appelle les trois stades de l'illusion. La première a pour but de démontrer que le bonheur est chose irréalisable dans l'état présent du monde. La seconde est destinée à détruire la croyance à une autre vie, placée hors du monde. La troisième doit nous ôter l'espérance d'une vie meilleure, d'une vie plus heureuse ou moins misérable, amenée peu à peu par les progrès de l'humanité et l'évolution générale de la nature. On voit que, dans ce système, on pourrait appliquer à toute créature appelée à l'existence

les paroles que Dante écrit sur la porte de son enfer : « Laissez toute espérance, vous qui entrez. » Pour ne pas affaiblir la pensée de M. Hartmann, nous allons reproduire sommairement, sans l'interrompre, la chaîne de ses raisonnements.

Nous examinerons ensuite quelle en est la valeur et nous exprimerons notre opinion sur l'œuvre tout entière.

Afin de prouver que dans le monde, tel que nous le connaissons aujourd'hui, le bonheur n'existe et ne peut exister, ni pour l'homme, ni pour aucun être vivant, M. de Hartmann nous présente d'abord une analyse comparative ou ce qu'il appelle d'un nom plus familier, le bilan du plaisir et de là peine. Après avoir soumis ces deux éléments essentiels de toute existence heureuse ou malheureuse à des calculs, nous pourrions dire à des pesées dont ils ne semblent guère susceptibles, il arrive à cette conclusion, que le plaisir est une émotion fugitive dont nous perdons bien vite la conscience, tandis qu'il y a bien des peines qui ne cessent qu'avec la vie ; que même dans sa briéveté et, par conséquent, dans sa rareté, le plaisir, a presque toujours pour cause la cessation d'une peine, sans laquelle il n'existerait pas ; qu'enfin le plaisir, si vif qu'on le suppose, n'est jamais une compensation à la peine qui le précède et qui prend sa place dès qu'il franchit certaines limites.

Aprés ces considérations sur la nature et sur les conditions du plaisir en général, M. de Hartmann passe en revue les différentes espèces de biens qui en

sont, dans notre opinion, la source la plus abondante, et dont la possession nous représente le bonheur : la santé, la jeunesse, le bien-être, l'indépendance, la paix de l'âme, l'amour, l'amitié, les affections du foyer, l'honneur, la gloire, la puissance. De tous ces prétendus éléments de félicité si ardemment désirés par l'homme quand il ne les a pas, si amèrement regrettés quand il ne les a plus, les uns, n'étant que l'absence de la douleur, ne sont appréciés que lorsqu'on les a perdus, les autres ne nous apportent que déceptions et tourments, ou selon le langage de l'Ecclésiaste, ne sont que vantié et affliction d'âme. Par exemple, à quel moment comprenons nous les avantages de la santé, de la jeunesse, de la paix de l'âme, sinon quand nous sommes malades, courbés sous le poids de l'âge, dévorés de soucis ou agités par le doute ? Il en est de même du bien-être et de la part d'indépendance que nous procure la fortune. La première n'est que l'absence de la misère, la seconde celle de la servitude et du mépris qui la suit. Tous les deux, ordinairement acquis par le travail, ne peuvent être conservés qu'au prix de la privation, puisqu'il est nécessaire dans toutes les conditions possibles, de modérer ses désirs et de résister à la tentation. Or, le travail et la privation, quoi qu'en disent les moralistes, sont de véritables souffrances. Encore n'y en a-t-il pas beaucoup qui jouissent de ces maigres avantages, si chérement achetés. L'immense majorité des hommes manque du nécessaire, est vouée au plus affreux dénûment, est moissonnée par

la faim, un des plus odieux genres de morts qu'on puisse imaginer.

Quant à l'amour, nous savons déjà ce qu'en pense l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*. C'est la plus décevante et trop souvent la plus cruelle des illusions. A la place du bonheur que nous lui demandons et qu'il ne peut pas nous donner, il nous apporte de longs déchirements et d'incalculables misères. Mais c'est un mal nécessaire que la nature nous impose dans un but qui n'est pas le nôtre. Il n'est pas seulement le principe de la conservation et du perfectionnement de l'espèce; selon la remarque de Schiller, il est aussi, avec la faim, un des plus puissants promoteurs de la civilisation.

Les affections du foyer, les sentiments de la famille ne sont pas mieux traités que l'amour, qui en est d'ailleurs l'origine première. On se figure facilement ce que peut alléguer un pessimiste contre le mariage, les arguments que peuvent lui fournir les soucis et les accidents de la vie conjugale, les soucis non moins graves de la paternité et les amers mécomptes dont ils sont quelquefois suivis. Nous ne voulons pas nous condamner à répéter des lieux communs en montrant, d'après M. de Hartmann, le vide qui est au fond de la gloire, des satisfactions de l'ambition, de l'exercice du pouvoir. Mais nous ne pouvons nous empêcher de signaler la différence que cet homme sans préjugés, ce philosophe cosmopolite se plaît à établir entre la bravoure française et la bravoure allemande. La première, selon lui, est inspirée par le point d'honneur

et la seconde par le sentiment du devoir [1]. Aussi se croit-il en droit d'affirmer que la bravoure allemande est infiniment supérieure à la française. Nous ne voulons pas à notre tour mériter le reproche de céder à un sentiment d'orgueil national en retournant le jugement inique que nous venons de rapporter. Mais hélas ! il nous est bien permis de dire que dans une guerre récente, ce n'est pas par point d'honneur que tant de milliers de nos compatriotes se sont librement offerts à la mort. Ce n'est pas non plus par amour du devoir que tant de milliers d'Allemands et les chefs qui les commandaient ont persisté dans l'agression et dans la domination par la force après que la fortune des armes s'était déclarée pour eux.

Parmi les causes de félicité dont il entreprend de démontrer le néant, M. de Hartmann compte la dévotion, ou plutôt la piété. Il ne méconnaît pas les joies profondes et les consolations inépuisables que ce sentiment procure à ceux qui l'éprouvent. Mais il soutient qu'il engendre aussi des anxiétés et des peines qui l'emportent de beaucoup sur les effets contraires. Les âmes pieuses ne se regardent-elles point comme indignes de la grâce divine? L'espérance du salut n'est-elle point combattue en elles par les terreurs de l'autre vie ? L'excès de l'humilité ne les amène-t-il point au découragement et au mépris d'elles-mêmes ? En voilà plus qu'il n'en faut pour nous convaincre que le bonheur n'est pas plus

[1] Tome II, p. 407.

dans une religieuse abnégation, que dans les transports de l'orgueil ou de l'amour terrestre, ou dans la possession des dons de la fortune.

A la piété veut-on substituer la charité? Cette vertu n'est pas accessible à tous, et ceux qui ont le privilége de l'exercer, si généreux qu'on les suppose, ne sont point insensibles aux sacrifices qu'elle exige d'eux. Quelques esprits chagrins ont pensé qu'il y avait plus de plaisir à faire le mal que le bien, que l'immoralité et l'injustice avaient leurs charmes aussi bien que la justice et la vertu. C'est une erreur; car pour se faire une idée de la part de bonheur que l'injustice procure aux hommes, il faut comparer entre elles les jouissances qu'elle peut donner à ceux qui la commettent et les souffrances qu'elle inflige à ceux qui la subissent. Or il est incontestable que la supériorité est du côté des souffrances. Ajoutez à cela que l'homme est plus résigné à souffrir par la rigueur du sort que par l'iniquité et la malice de ses semblables.

Les plaisirs de l'esprit, ceux qui prennent leur source dans l'art et dans la science, sont de tous ceux que comporte la nature humaine les plus réels et les plus durables. Mais un bien petit nombre d'hommes est capable de les goûter, et ceux qui sont admis dans le cercle des élus, paient chèrement ce privilège. La sensibilité délicate dont ils sont doués fait peser sur eux bien plus lourdement que sur les âmes vulgaires le poids des douleurs et des misères de l'existence; de sorte qu'après tout, c'est leur sort qui est encore le moins enviable; c'est un des

plus mauvais numéros qu'ils ont tiré à la loterie de la vie.

N'y a-t-il pas cependant dans le cœur humain une consolation suprême, un sentiment indestructible qui seul est capable de faire contre-poids à toutes nos déceptions? N'est-ce pas ainsi que depuis la haute antiquité, depuis les temps mythologiques, on a toujours compris l'espérance? De toutes nos illusions, répond M. de Hartmann, l'espérance est la plus vaine et la plus malfaisante; la plus vaine, parce que l'avenir qu'elle nous offre, comme la compensation problématique de nos maux, ne peut différer en rien du présent et du passé; la plus malfaisante, parce que c'est elle qui, venant s'ajouter à l'instinct aveugle de la conservation, nous attache à la glèbe, nous rive à notre chaîne et nous empêche de la briser. Puis qu'arrive-t-il quand nos espérances sont trompées, comme elles le sont toujours? Nos souffrances sont plus cuisantes et nous les supportons avec moins de courage.

M. de Hartmann va jusqu'à soutenir que l'animal est, non plus heureux, mais moins malheureux que l'homme. Quelle existence facile, s'écrie-t-il, que celle d'un bœuf, d'un pourceau! Celle d'un cheval l'est déjà moins, parce qu'il a une sensibilité plus développée et un système nerveux plus délicat. En général, le bonheur croît chez les différents êtres en raison inverse de leurs facultés. « La vie du poisson est plus heureuse que celle du cheval; celle de l'huître plus heureuse que celle du poisson; et la vie

de la plante plus heureuse que celle de l'huître. Nous arrivons enfin aux derniers degrés de l'organisme où expire la conscience, et par suite la souffrance de l'individu [1]. » Ce n'est pas sans raison que l'auteur de l'Ecclésiaste a dit : « Ajouter au savoir, c'est ajouter à la souffrance. »

Nous voilà donc dépouillés de tous les biens imaginaires, de toutes les trompeuses espérances dont se compose notre bonheur dans la vie présente et dans le monde tel qu'il est aujourd'hui ; nous voilà sortis du premier degré ou du premier stade de l'illusion. On peut être assuré d'avance qu'on nous laissera encore moins le second degré, ou l'attente d'une autre vie dans un monde différent de celui où nous sommes, la foi dans une immortalité spirituelle et personnelle, ou pour parler la langue de M. de Hartmann, la foi dans une vie transcendante après la mort.

Une telle croyance est, pour l'auteur de la *Philosophie de l'Insconscient*, une chimère contradictoire et incompréhensible. La personne humaine et avec elle toute individualité est un pur phénomène, que la mort fait cesser ; elle ne peut donc se prolonger au delà de la mort. Ce n'est pas nous qui subsistons après la mort, ce n'est pas notre misérable *moi*, mais l'être unique dont nous ne sommes qu'une manifestation fugitive, l'Un-Tout. Aucun grand philosophe, si nous en croyons M. de Hartmann, ni Platon ni Aristote, ni Spinoza, ni Schelling, ni Hegel, n'a

[1] Tome II, p. 434.

cru à une immortalité spirituelle. Lebniz, en l'admettant, l'accorde aussi bien au corps qu'à l'âme. Même dans l'Évangile, le dogme de l'immortalité ne se sépare point de celui de la résurrection du corps.

Condammée par la saine métaphysique, la croyance à l'immortalité personnelle de l'âme n'est pas moins contraire aux principes de la vraie morale, car elle consacre l'égoïsme, ou du moins elle le conserve tout en lui assignant un but plus élevé, une sphère moins étroite que la recherche du bonheur en ce mondé. Cependant elle a son utilité, elle représente un progrès marqué dans l'histoire de l'humanité, et c'est avec raison que l'Inconscient lui a permis de s'établir par la prédication de l'Évangile. La vérité absolue, comme on peut déjà le prévoir et comme on se flatte de le démonter plus tard, c'est le *nirvana* bouddhique ou la doctrine de l'anéantissement, non seulement de l'âme humaine, mais de toute existence. Pour convertir l'humanité à cette idée finale, l'Inconscient a jugé dans sa sagesse qu'il était nécessaire de la faire passer par plusieurs périodes préparatoires dont l'une est la civilisation chrétienne. Le christianisme a le mérite d'enseigner depuis dix-neuf siècles que le bonhenr n'existe pas dans ce monde. C'est en cela que consiste sa supériorité sur le paganisme ; c'est en détruisant une erreur aussi ancienne que l'espèce humaine, qu'il a servi la cause de la vérité et du progrès. Mais à l'erreur qu'il a détruite, il en a substitué une autre qui doit disparaître à son tour. Il est temps que nous sortions du second

degré de l'illusion comme nous sommes sortis du premier. Nous avons maintenant la preuve que le bonheur n'est pas plus possible dans une vie à venir que dans la vie présente, et que dans cette autre vie c'est toujours *moi*, c'est toujours notre personnalité égoïste qui est le but de nos espérances.

Il n'en est plus ainsi quand au lieu de songer à notre propre bien, à ce que nous appelons le salut de notre âme, nous sommes uniquement occupés du bien futur de la totalité des êtres, du *processus universel*, et que, sans retour sur nous-mêmes, nous nous appliquons à le seconder de toutes nos forces, toujours prêts à lui sacrifier notre repos et notre existence. Alors seulement nous sommes purgés de tout égoïsme et nous sommes animés par une volonté impersonnelle ; volonté qui nous sauve du désespoir, qui nous met à l'abri du suicide, parcequ'on n'a plus de motif de se décourager ni de se détruire dès qu'on cesse de rapporter toutes choses à soi.

Cette idée du processus universel ou d'une évolution de la nature destinée à faire prévaloir successivement le bien sur le mal, ce n'est pas autre chose que l'idée du progrès étendue au delà du cercle de l'humanité et embrassant le monde entier. Ici encore nous avons l'occasion de constater chez M. de Hartmann l'empire des préjugés de sa race et le mépris ou l'ignorance de ce qui vient du dehors, surtout de notre pays. Il nous représente le progrès comme une idée exclusivement allemande, qui a eu pour interprètes Lessing, Schiller, Kant, Hegel, et à laquelle,

avant ces grands hommes, toutes les nations étaient restées étrangères. Nous en demandons pardon à l'auteur de la *Philosophie de l'Inconscient*, l'idée de progrès se rencontre chez les penseurs les plus hardis de la Renaissance et du XVIIe siècle. On la trouve chez Paracelse, chez Galilée, chez Bacon, chez Descartes, chez Pascal. Au XVIIIe siècle, avant que la littérature et la philosophie allemande soient connues hors de l'Allemagne, elle est devenue en France comme un dogme philosophique. C'est sous l'inspiration de ce dogme que Condorcet, mis hors la loi et à la veille de monter sur l'échafaud, a écrit son *Tableau des progrès de l'esprit humain*.

Mais quel que soit son berceau, l'idée du progrès étendue à toute la sphèse de l'existence, l'idée du progrès renfermant la promesse du bonheur dans l'avenir, d'un bonheur universel et susceptible de s'accroître indéfiniment, cette idée est-elle une vérité ? Pouvons-nous compter sur elle, nous abandonner à elle sans crainte de déception ? Non, le progrès ainsi compris n'est qu'une pure chimère comme la vie future et comme la félicité attendue de l'état présent de la société et de la nature. Seulement c'est une chimère plus noble, plus désintéressée, plus digne à la fois de notre esprit et de notre cœur. Il marque le troisième et dernier degré de l'illusion.

Quels que puissent être, en effet, dans l'avenir le plus reculé, les perfectionnements de la société et de la race humaine, ils ne supprimeront pas la maladie, la vieillesse, la dépendance, la pauvreté, les doulou-

reuses séparations amenées par la mort, les causes de mécontentement de toute espèce. Le sentiment de la souffrance, soit physique, soit morale, sera d'autant plus vif que l'intelligence sera plus développée, que les âmes et les nerfs seront plus excitables par suite d'une civilisation plus avancée. Les mœurs ne vaudront pas mieux, peut-être vaudront elles moins ; en tout cas les passions, qu'il est impossible de détruire, parce qu'elles ont leurs racines dans le cœur de l'homme, ne feront que changer de forme. La corruption raffinée viendra s'ajouter à la violence de l'homme primitif, toujours vivante chez l'homme cultivé. Les cruautés commises pendant la guerre de sécession des États-Unis d'Amérique et pendant la Commune de Paris en 1871 ; — M. de Hartmann aurait pu ajouter pendant la guerre franco-allemande de 1870, — nous en fournissent de mémorables preuves. Il ne faudra plus compter sur les consolations de la religion. La piété sera une forme surannée, « la foi et la prière seront complétement taries [1]. »

Les jouissances que nous donnent les arts et les sciences seront sans doute accessibles à un plus grand nombre d'intelligences, mais elles auront perdu une grande partie de leur prix. La science, uniquement gouvernée par la méthode inductive, parce que c'est la plus facile et la plus profitable, aura plus d'étendue que de profondeur ; les hommes de génie étant

[1] Tome II, p. 467.

moins nécessaires, deviendront aussi plus rares; le bonheur ineffable qui s'attache à leurs découvertes sera perdu. L'art subira le même abaissement. Au lieu d'être comme autrefois une religion, une source d'enthousiasme et d'inspirations sublimes, il ne sera plus qu'une distraction, qu'un amusement pour les heures de loisir. Les artistes créateurs feront place à des hommes de métier ou à des amateurs superficiels. « L'art, dit M. de Hartmann. est condamné en général à n'être pour l'âge mûr de l'humanité que ce que sont le soir pour les boursicotiers de Berlin les farces de théâtre de notre capitale [1]. »

Le progrès sera plus fécond pour les œuvres de l'industrie et les applications utiles de la science. Nous pouvons nous en convaincre dès aujourd'hui par les trois grandes découvertes de notre siècle : les chemins de fer, le télégraphe électrique et la navigation à vapeur. Mais qui osera soutenir que ces merveilleuses inventions aient sensiblement augmenté la somme de bonheur qui existe sur la terre? La population déjà singulièrement accrue dans les pays civilisés par les perfectionnements de l'agriculture et la multiplicité des moyens de communication, pourra s'accroître encore dans un avenir plus ou moins prochain. Ce sera un mal, non un bien, car plus il y aura d'hommes, plus il y aura de misérables et d'affamés.

Des améliorations possibles dans le domaine de la

[1] *Ibid*, p. 469.

politique, il ne faut point parler. L'État le plus parfait n'est qu'une coquille vide. L'individu s'y peut établir à l'aise, il y peut travailler librement à son bonheur; mais ce bonheur lui-même, l'État ne le donne pas. Il n'en est pas autrement de l'économie politique et de ce qu'on appelle aujourd'hui la science sociale. Par les principes de la solidarité et de l'association, on pourra atténuer la concurrence que les hommes se font entre eux et rendre plus facile la lutte qu'ils soutiennent contre la nature; on ne fera point jaillir pour eux de nouvelles sources de félicité!

Quel sera donc le dernier terme des évolutions que nous avons déjà accomplies et de celles qui nous sont encore réservées dans l'avenir? Ce sera de convertir au pessimisme, non quelques intelligences isolées, mais la conscience du genre humain. L'humanité une fois convaincue que le monde est une œuvre insensée et qu'il serait préférable qu'il n'existât pas, sera naturellement préparée à sa fin. Elle tombera, à ce que l'on nous assure, « dans cette mélancolie supérieure que les hommes de génie ou encore les vieillards de grande intelligence ressentent habituellement [1]. » Elle n'aspirera plus qu'au néant, au *nirvana*.

Elle atteindra ce but si ardemment désiré, non pas seule, mais avec l'univers, avec le principe de l'univers et de l'humanité. C'est la volonté qui cessera d'être, et avec la volonté, la vie, l'existence. Il

[1] *Ubi supra*, p. 479.

faut, en effet, que le progrès s'arrête, il ne saurait embrasser un nombre infini d'évolutions dans le passé ou dans l'avenir ; autrement il ne consisterait plus à avancer et ne répondrait plus à l'idée qui le représente à notre esprit. Le progrès, c'est-à-dire le monde, ou pour employer un mot qu'affectionne M. de Hartmann, le processus du monde a donc commencé, il doit finir. Comment finira-t-il? Par un dernier acte, qui sera la substitution du non vouloir au vouloir ou de la raison à la déraison, puisqu'il n'est rien de plus déraisonnable que la volonté. La cessation de la volonté, c'est la cessation de la vie, la cessation de l'existence. Renoncer à la vie isolément, individuellement, soit par l'ascétisme, comme le conseille Schopenhauer, soit par le suicide, c'est un acte injustifiable, puisque la volonté subsistera après nous dans l'humanité et dans la nature. Non, il faut que toute volonté, que la volonté dans son principe, que la volonté dans son unité et dans son universalité périsse, en commençant par se détruire elle-même dans l'humanité.

« L'humanité sera-t-elle capable de ce haut degré de développement de la conscience [1], » ou faudra-t-il que le progrès commencé par elle soit continué ici-bas ou dans une autre planète, par une espèce supérieure à la nôtre? M. de Hartmann, après qu'il s'est adressé cette question apocalyptique, n'y répond pas formellement. Il se contente de nous indi-

[1] *Ibid*, p. 195.

quer quelques motifs pour placer notre confiance dans les seules facultés de l'espèce humaine. Mais en nous laissant le choix d'une solution différente, il est absolument sûr d'une chose : c'est que la délivrance finale aura lieu, c'est que la douleur de vivre, la misère d'exister aura un terme.

Le croirait-on ? Après cette conclusion il ne craint pas de soutenir que son système est le seul où le dévouement absolu soit chose possible ; que dans tous les autres, sans en excepter le christianisme, il n'y a de place que pour une morale égoïste. Bien plus : cette religion du néant, en nous exhortant à travailler de toute notre intelligence et de toutes nos forces à la destruction universelle, serait plus propre qu'aucune autre à réconcilier avec la vie les âmes découragées. Nous ne pensons pas qu'on ait jamais fait un plus grand abus du paradoxe.

En nous montrant, dans cette analyse de la dernière partie de la *Philosophie de l'Inconscient*, aussi exact et aussi complet qu'il nous a été possible, nous avons voulu donner une idée, nous n'oserions dire de la méthode, mais de la manière de procéder de M. de Hartmann.

C'est celle des sophistes de l'antiquité et des scolastiques de la décadence du moyen-âge. Elle consiste à pousser à l'extrême les propositions, quelles qu'elles soient, qu'on veut soutenir, et les raisonnements qui servent à les défendre. Aussi arrive-t-il souvent que propositions et raisonnements se réfutent d'eux-mêmes par la violence qu'ils font à la rai-

son. Il ne peut donc entrer dans notre pensée de réfuter un à un tous les chefs d'accusation que le philosophe allemand a pris soin d'accumuler contre la cause et contre les conditions de la vie. Il nous suffira d'en ruiner les bases en montrant à quel point elles sont chimériques, arbitraires ou contradictoires.

Une première objection qui s'élève contre le pessimisme de M. de Hartmann, lequel est bien, quoi qu'il dise, une conséquence nécessaire et une pièce indispensable de son système, c'est l'objection que nous avons déjà produite contre sa manière de faire naître la conscience au sein d'un être inconscient. On comprend la lutte entre deux principes substantiellement distincts et de natures opposées comme ceux que reconnaissent la religion de Zoroastre et les sectes gnostiques qui se sont inspirées de ses dogmes. On comprend le dualisme de l'esprit et de la matière, tel qu'il existe chez plusieurs philosophes grecs; par exemple chez Anaxagore et chez Platon. Mais ce qui est absolument inintelligible, c'est qu'un conflit se soit élevé à un certain jour, avant la naissance du temps, avant la naissance de l'univers, au sein de l'être unique, de l'unique principe, de l'unique substance reconnue par le panthéisme ou le monisme. Et quelles sont les puissances ennemies ou rivales entre lesquelles s'élève ce conflit inexplicable? Deux attributs que, selon l'auteur même de la *Philosophie de l'Inconscient*, il est impossible de concevoir l'un sans l'autre: la volonté et l'idée,

c'est-à-dire la volonté et la pensée, la volonté et l'intelligence. Une volonté qui ne pense pas, c'est-à-dire qui ne sait pas qu'elle veut, ni ce qu'elle veut; une pensée ou une intelligence qui n'appartient pas à un être intelligent, par conséquent à un être réel, qui agit et qui veut, sous peine de ne pas exister : ce sont deux monstrueuses chimères, qui peuvent être aux prises pendant l'éternité sans qu'il en résulte ni bien ni mal. Nous préférons de beaucoup à cette invention et nous nous représentons plus facilement ce que la mythologie nous raconte de la guerre des Titans contre les dieux et de la rivalité de Prométhée et de Jupiter.

Si le monde n'est pas la création d'une volonté dépourvue de raison, c'est-à-dire, comme on se plaît à l'affirmer sans cesse, une œuvre souverainement déraisonnable, par conséquent mauvaise dans son principe, que devient le pessimisme de M. de Hartmann? Quel en est le fondement rationel et philosophique? Il en faudra donc chercher la justification dans les observations de détail, nous pourrions dire dans les observations empiriques qu'il fait sur chacun des éléments et chacune de conditions de la vie. Mais avant de le suivre sur ce terrain, nous avons à lui opposer une autre difficulté, non moins grave que la première.

Ne l'oublions pas, le monde, quoiqu'il soit le meilleur des mondes possibles, est l'œuvre maudite de la volonté. Cette volonté cessera par l'excès du mal qui est en elle, ou parce qu'elle est elle-même le mal et

la déraison; et quand elle aura cessé, le monde ne sera plus, il n'en restera nulle part même un souvenir. Le monde étant anéanti, que deviendra l'Être unique qui a précédé son existence et qui, selon les idées que nous pouvons nous faire d'un tel Être, devrait lui survivre? Que deviendra l'Inconscient ou l'Un-Tout? Il se retrouvera, nous répond M. de Hartmann, tel qu'il était avant la création du monde [1]. Cela est très-bien, mais ne peut nous suffire. Quel est cet état qui a précédé la création? Puisqu'on nous en parle, il faut bien qu'on nous dise ce que c'est. L'état qui a précédé la création, d'après la définition qu'on nous en donne, c'est celui où il n'y a aucune volonté ni, par conséquent, aucun acte; c'est celui du non-vouloir, que M. de Hartmann lui-même déclare l'équivalent du non-être. « Avant l'origine du monde, dit-il, il n'y a ni volonté ni idée, c'est-à-dire rien n'existe en acte, il n'y a que l'essence en repos, inactive, tout entière renfermée en soi-même, *étrangère à l'existence* [2]. » Une essence étrangère à l'existence ne nous représente pas autre chose que le néant, s'il est vrai que le néant, pris dans un sens absolu ou comme la suppression de toute existence, puisse être conçu par notre esprit. Est-ce nous qui, en pressant le sens des mots et en usant rigoureusement des droits de la logique, imposons cette conclusion à M. de Hartmann? Non, il l'accepte de bonne grâce, il l'énonce franchement dans ces mots : « Avant le

[1] Tome II, p. 448.
[2] *Ibid*, p. *ibid.*

commencement et après la fin du monde et de la vie du monde, rien n'est plus en acte; il n'y a plus que le néant [1]. »

Il ne faut pas attacher trop d'importance à ces mots : « Rien n'est plus en acte. » Ce qui n'est pas en acte est en puissance, comme dirait Aristote, à qui cette terminologie est empruntée. Ce qui n'est qu'en puissance, c'est ce qui est simplement possible, par conséquent, ce qui est sans réalité ou qui n'existe pas.

Ainsi, avant la naissance du monde il n'y avait que le néant, et comme le monde doit finir, c'est le néant qui prendra sa place quand il ne sera plus. C'est au sein du néant que s'est élevé ce fameux conflit entre l'idée et la volonté d'où est sortie l'existence. C'est le néant qui nous représente ces deux puissances étroitement unies ensemble, quoique destinées plus tard à se séparer, et goûtant une paix profonde dans l'Inconscient. C'est le néant qui est l'Inconscient; c'est le néant qui est l'Un-Tout. Toute chose vient du néant, toute chose doit y rentrer. Quelle admirable et profonde philosophie!

L'existence expliquée par le néant ne nous offre pas une plus grande contradiction que le progrès entendu dans le sens d'une décadence continue et ayant pour terme final la cessation de la volonté, de la pensée, de l'existence même dans l'humanité et dans l'univers. Telle est pourtant l'idée que M. de Hart-

[1] *Ibid.* p. 449.

mann nous donne du progrès. La conscience, une fois introduite dans le monde, se développe de plus en plus avec la volonté, avec l'individualité, à mesure qu'on passe du règne végétal au règne animal, du règne animal à l'homme, et des premiers âges de l'humanité aux périodes de la civilisation la plus avancée. Mais la conscience est née d'un acte de rébellion au sein de l'Inconscient; la volonté, c'est la puissance rebelle, destinée à expier son crime par une mort éternelle. Par conséquent, plus on s'éloigne de l'état d'inconscience et d'impersonnalité, plus on descend; plus on avance dans la voie contraire, plus on recule, jusqu'à ce que, par un dernier effort, qui consiste dans l'immolation de soi-même et dans l'extinction de toutes les facultés individuelles, on retourne au point de départ. Cette prétendue doctrine du progrès n'est donc en réalité que la doctrine de la chûte sans espoir de rédemption.

Dire que dans cette façon de comprendre l'origine et le but de la vie se trouve le vrai fondement de la morale, le vrai principe de l'abnégation et du dévouement, c'est soulever contre soi, non-seulement la raison, mais la conscience du genre humain. On ne se dévoue pas au néant, on n'aime pas ce qu'on doit sans cesse et sans relâche travailler à détruire, ce dont la perfection consiste à ne pas être. Du système dont on prétend faire sortir la morale du dévouement, il serait peut-être plus facile de tirer des conséquences absolument contraires. Pourquoi donc, au lieu d'attendre que l'humanité, pendant des siècles

sans nombre, s'accoutume peu à peu à ne plus vouloir et à ne plus vivre, ne la pousserait-on pas à hâter sa fin par la guerre? Pourquoi la nation et la race qui sera devenue la plus forte, et qui se croira en même temps la plus avancée en civilisation, ne se servirait-elle pas de ses avantages pour opprimer les autres, après leur avoir fait subir les effets de la supériorité de ses armes? Elle-même se résignerait ensuite à obéir aveuglément à la volonté d'un maître qui aura commencé par la rassasier de gloire et de conquêtes. La volonté s'éteint et la vie perd son prix dans la servitude. Il y aurait tout profit à rétablir, dans de plus grandes proportions, l'autorité des Césars. C'étaient de merveilleux auxiliaires pour la Philosophie de l'Inconscient.

Restent les observations de détail, les analyses et les calculs qui tendent à prouver que le monde est une œuvre mauvaise, parce que l'homme n'y trouve pas le bonheur. La manière dont la question est traitée ressemble plus, comme nous l'avons dit, à l'accusation passionnée d'un ennemi qu'à l'examen impartial d'un juge, et la question elle-même, ramenée à ces termes, est dépourvue de tout intérêt philosophique. Il ne s'agit pas de savoir si ce monde nous offre le bonheur, mais si nous y rencontrons le bien. Le bonheur est une chose insaisissable et indéfinissable qui change suivant les circonstances, suivant le cours des événements, suivant les accidents plutôt que suivant les lois de l'organisation, suivant l'opinion, suivant le caractère, suivant les

passions, suivant l'humeur et le tempérament. Il y a des riches et des grands qui s'estiment malheureux au sein de l'opulence et au sommet du pouvoir. Il y a des pauvres qui sont heureux avec le strict nécessaire et dans la plus humble des conditions. Il y a des mécontents de naissance, des atrabilaires, des cœurs desséchés qui souffrent et s'irritent de tout, même des dons les plus précieux de la nature et de la fortune, même des affections et des dévouements qu'ils inspirent. Il y a des caractères privilégiés, des âmes sereines et fortes, qui trouvent le bonheur ou qui le créent à leur usage dans l'abandon, dans l'isolement, dans la maladie, dans toutes les péripéties de la vie. Il est donc difficile, il est impossible, quand on s'arrête uniquement aux éléments et aux conditions du bonheur, d'en tirer aucune conclusion satisfaisante sur les lois qui régissent l'humanité et le monde, sur le but qu'ils poursuivent avec ou sans conscience, et sur le principe d'où ils procèdent, d'où ils dépendent l'un et l'autre. Au lieu du bonheur, cherchez dans la nature de l'homme et dans celle de l'univers le bien ; vous serez sûr de l'apercevoir, et dès sa première manifestation, le pessimisme disparaîtra de votre pensée, comme un fantôme devant la lumière du jour.

Par le bien nous entendons non-seulement le bien moral, mais le beau, l'ordre, l'harmonie, la perfection et les facultés employées à la compréhension ou à la réalisation de cet ordre universel, de cet éternel idéal : la raison, la sagesse, la liberté, la puissance

du sacrifice, la force et la grandeur du caractère, l'énergie de la volonté et de la conviction, l'esprit affranchi de la contrainte extérieure et, pour parler comme l'Écriture, l'amour plus fort que la mort, nous voulons dire l'amour de la beauté éternelle, l'amour de la vérité et de la justice. Qui oserait soutenir que ces choses n'existent pas dans le cœur et dans l'esprit de l'homme, qu'elles ne tiennent aucune place dans l'histoire de l'humanité, et que, sous l'image de la beauté visible, de la puissance et de la grandeur matérielle, de l'infini de l'espace et du nombre, elles ne se réfléchissent pas dans l'univers? Le bien existe donc dans l'humanité et dans la nature. Le mal y existe aussi; mais le mal ne saurait effacer le bien; et comme il est impossible de les rapporter à deux principes différents, comme dans la religion des Mages, c'est le bien qui l'emporte, ce qui est le point capital dans la question. Le mal, c'est l'ombre du tableau, c'est ce que nous ne comprenons pas dans le plan général de la création; le bien, c'est la lumière, c'est à la fois ce qui est et ce que notre intelligence est capable de comprendre. Parce qu'il y a des ténèbres, la lumière est-elle moins visible et moins belle? Parce que le mal tient une place, une place considérable si l'on veut, dans l'ensemble des choses, le bien a-t-il moins de prix à nos yeux et doit-on souhaiter qu'il disparaisse avec le mal? S'impose-t-il avec moins d'autorité à notre respect, à notre admiration, à notre amour? Le bien, c'est le but et la règle de toutes nos facultés, la carrière ou-

verte à notre volonté et à notre intelligence, le champ illimité, non-seulement de l'action et de la pensée, mais de l'imagination et de l'espérance. Le pessimisme est donc moins un système qu'un accès de désespoir. C'est la chimère du mal poussée à outrance et qui ne laisse à l'esprit d'autre refuge que le néant.

Nous croyons être resté strictement dans la vérité en montrant que la philosophie de l'Inconscient, à l'embrasser dans son ensemble, ne peut se soutenir ni par ses principes ni par ses conclusions. Ses principes sont absolument arbitraires. Ses conclusions participent nécessairement à ce vice capital, mais elles en ont encore un autre : elles révoltent le sens moral aussi bien que le bon sens; elles soulèvent contre elles l'âme aussi bien que la raison. Il y aurait cependant de l'injustice ou de l'aveuglement à ne pas reconnaître les rares qualités qui distinguent le livre de M. de Hartmann. On y trouve une science prodigieuse et non moins d'érudition. Nulle part autant de faits curieux, intéressants, et appartenant à toutes les branches des connaissances humaines, particulièrement à la physiologie et à l'histoire naturelle, n'ont été mis au service d'un système de philosophie. Le talent n'y manque pas non plus, du moins plusieurs parties du talent. Nous ne voulons parler ni de l'art de la composition, ni de la clarté, ni de la sage économie des paroles inutiles, mais d'une certaine puissance d'expression qui n'exclut pas la finesse et qui intéresse l'imagination du lecteur alors même que sa raison proteste. Elle aurait tort pourtant de proteste

toujours. Contrairement à la maxime de Leibniz que les systèmes ont presque toujours raison dans ce qu'ils affirment et tort dans ce qu'ils nient, nous dirons que M. de Hartmann, certaines vérités essentielles, telles que l'immortalité, le libre arbitre, le principe du devoir, mises à part, a presque toujours raison dans ce qu'il nie et tort dans ce qu'il affirme. Nul n'a réfuté mieux que lui, par des arguments plus abondants et plus forts, le matérialisme, le mécanisme et le positivisme. Ce n'est donc pas sans cause que son livre a obtenu tant de succès en Allemagne et ce n'est pas sans profit qu'il sera lu par les philosophes qui ne redoutent aucune hardiesse de la pensée et que n'irrite aucune contradiction.

PHILOSOPHES FRANÇAIS

BAUTAIN

On rencontre souvent dans l'histoire de la philosophie, comme dans celle de la littérature et des arts, des renommées fugitives qni ne survivent pas à ceux qui les ont obtenues, si même elles durent aussi longtemps qu'eux. C'est qu'il y a des hommes qui valent plus par leurs qualités personnelles que par leurs œuvres et qui ont été plus servis par les circonstances qu'ils n'ont eux-mêmes servi la vérité ou les progrès de l'esprit humain. Tel a été l'abbé Bautain. Après avoir exercé, dans un cercle limité il est vrai, mais composé d'esprits élevés et de cœurs généreux, une influence considérable; après avoir passé pendant bien des années pour un chef d'École et presque pour un réformateur de l'Église; après avoir soulevé contre lui les théologiens par son enseignement philosophique et les philosophes par l'éclat qu'il a apporté à sa conversion religieuse et à celle de ses disciples, il a été enveloppé peu à peu, et même avant sa mort, par les ombres de l'oubli. Encore est-il à remarquer que dans l'esprit de ses contemporains et

des générations qui l'ont suivi, le souvenir de sa personne tient plus de place que celui de ses écrits.

Bautain (Louis-Eugène-Marie), naquit à Paris le 17 février 1796. Entré à l'École normale en 1813, il eut pour maître M. Cousin, de quatre ans plus âgé que lui, et pour condisciples Jouffroy et Damiron. Il partageait toutes les idées qui faisaient la base de l'enseignement philosophique de l'École normale, quand il entra en 1816 dans la carrière de l'enseignement public. Nommé d'abord professeur de philosophie au collége de Strasbourg, il ne tarda pas à être appelé avec le même titre à la Faculté des lettres de cette ville. Il occupa simultanément les deux chaires jusqu'en 1830. Dans l'une et l'autre il exerça sur la jeunesse un grand ascendant par l'éloquence de sa parole et la variété de ses connaissances. M. Bautain, profitant de son séjour dans une ville qui réunissait toutes les Facultés, avait ajouté à son titre de docteur ès lettres le doctorat ès sciences, en médecine, en droit et en théologie.

Gagné par le mouvement religieux qu'avaient provoqué en France, sous la Restauration, les écrits de de Maistre, de de Bonald et de Lamennais, Bautain se détacha des opinions de M. Cousin et de toute doctrine philosophique indépendante des dogmes de la foi. Mais il ne se contenta pas de se soumettre à l'autorité de l'Église, il voulut devenir un de ses ministres et de ses apôtres. Il entra dans les ordres en 1828, signala son zèle par d'éclatantes conversions, notamment celles de plusieurs israélites appartenant

aux familles les plus distinguées de Strasbourg, et sans quitter ses fonctions universitaires, fut nommé chanoine de la cathédrale et directeur du petit séminaire. A toutes ces dignités il joignit en 1838 celle de doyen de la Faculté des lettres. Il se démit de ce titre en 1849 et fut nommé vicaire général du diocèse de Paris. En 1853, après avoir obtenu de grands succès comme prédicateur, après avoir fait à Notre-Dame des conférences très-suivies sur la religion et la liberté, il fut chargé du cours de théologie morale à la Faculté de théologie de Paris. Il est mort le 18 octobre 1867.

En renonçant au libre usage de la raison, Bautain n'a pas entendu renoncer à la philosophie. Il s'est efforcé, au contraire, de justifier par des arguments et des spéculations philosophiques son adhésion à tous les dogmes religieux et à l'enseignement traditionnel de l'Église. C'est au nom même de la raison qu'il a abaissé la raison devant la révélation. Il s'est fait un système où la philosophie et la théologie, absolument confondues, ne forment plus qu'un seul corps de doctrine. Voici les traits essentiels de ce système tel qu'il est exposé dans les trois principaux ouvrages de l'abbé Bautain : la *Philosophie du Christianisme* (2 vol. in-4, Strasbourg, 1833) ; la *Psychologie expérimentale* (2 vol. in-8, Strasbourg, 1839), rééditée plus tard sous un autre titre : *l'Esprit humain et ses facultés* (2 vol. in-12, Paris, 1859) ; et la *Philosophie morale* (2 vol. in-8, Paris, 1852).

« Ce qu'on veut bien appeler ma philosophie, dit

Bautain dans la dédicace de sa *Psychologie expérimentale,* n'est que la parole chrétienne scientifiquement expliquée. » Voilà le but qu'il se propose indiqué en quelques mots ; mais ces mots appellent un éclaircissement que l'on trouvera dans les lignes suivantes : « La parole sacrée doit fournir au vrai philosophe les principes, les vérités fondamentales de la sagesse et de la science ; mais c'est à lui qu'il appartient de développer ces principes, de mettre ces vérités en lumière ; en d'autres termes, de les démontrer par l'expérience en les appliquant aux faits de l'homme et de la nature, donnant ainsi à l'intelligence l'évidence de ce qu'elle avait d'abord admis de confiance ou cru obscurément [1]. » C'est la généralisation systématique de ces paroles de saint Anselme de Cantorbery : *Fides quærens intellectum.*

Et pourquoi faut-il procéder de cette façon? Pourquoi devons-nous chercher les principes et les vérités fondamentales de la philosophie dans les livres saints au lieu de les chercher en nous-mêmes, au lieu de les demander à la raison? Parce que la raison, comme nous l'apprend Kant, dont l'abbé Bautain tient la doctrine pour parfaitement démontrée dans les limites où il la croit utile à son propre système ; la raison ne nous apprend rien des choses en elles-mêmes ; elle nous donne seulement les lois suivant lesquelles nous pouvons observer, juger et classer dans notre entendement les phénomènes de

[1] Discours préliminaires, p. 88.

la nature et de la conscience. Voilà donc le scepticisme pris pour base du dogmatisme, et, qui plus est, d'un dogmatisme chrétien.

Cette difficulté, ou, pour l'appeler de son vrai nom, cette contradiction, Bautain croit l'écarter en supposant l'existence d'une faculté supérieure à la raison, et que seule il investit du privilége de nous mettre en communication avec Dieu et les purs esprits. A cette faculté transcendante, il donne le nom d'intelligence. Le philosophe italien Gioberti, en reconnaissant une faculté analogue, l'appelle plus justement la *surintelligence* (*sovrintelligenza*).

Si l'intelligence, telle que Bautain l'imagine et la définit, avait par elle-même le don de nous faire connaître le monde spirituel et les plus hautes vérités de l'ordre moral et métaphysique, nous n'aurions pas besoin des livres saints ; la philosophie pourrait encore se rendre indépendante de la religion; mais telle n'est pas la pensée de Bautain: il admet dans l'intelligence des germes d'idées, non des idées complètes; et pour féconder ces germes, pour les changer en connaissances et en principes de connaissances, il nous faut une lumière supérieure même à cette faculté qui est supérieure à la raison, il nous faut la lumière surnaturelle de la révélation conservée dans les Écritures [1].

Ainsi la raison ne compte pour rien en philosophie, puisqu'elle ne peut démontrer que sa propre

[1] *Philosophie du Christianisme*, t. I, p. 193, 221, 222 et suiv.

impuissance. La faculté imaginaire qu'on place au-dessus d'elle sous le nom d'intelligence compte pour peu de chose, puisque, ne contenant que des germes ou des embryons d'idées, elle appelle le concours d'une autre puissance, tout extérieure à l'homme, à savoir, la révélation. Au moins peut-on dire que la parole révélée, que le texte des livres saints offre un appui solide? Non, puisqu'il s'agit de l'expliquer d'une manière philosophique, de lui imposer un sens qu'on n'y trouve pas naturellement, et de le convertir en système à l'aide d'une faculté autre que la raison, par conséquent affranchie des lois de la logique. Aussi rien de plus arbitraire, de plus chimérique et de plus incohérent que la doctrine que Bautain a édifiée, nous ne disons pas en prenant pour base, mais en prenant pour prétexte de pareilles prémisses. Cela ressemble au gnosticisme combiné avec l'alchimie et relevé de loin en loin par quelques observations tirées de la science moderne. Comme il ne s'agit de rien moins que de nous faire comprendre l'essence et les mutuels rapports de la nature, de l'âme et de Dieu, nous allons résumer les principales propositions qui ont trait à ces trois objets de nos connaissances.

Bautain distingue entre la nature et le monde. La nature, c'est le principe qui nous représente la forme des êtres, le principe de leur organisation et la simple capacité de la vie, car par elle-même la nature est passive, elle n'a pas la propriété d'engendrer, mais de concevoir. Le monde, c'est la nature passée

à l'état objectif ou de manifestation. Pour que ce passage ait lieu, il faut l'intervention d'un principe actif, à la fois supérieur à la nature et supérieur au monde. Ce principe c'est l'esprit de la nature. L'esprit de la nature se divise en deux : l'esprit psychique et l'esprit physique, qui, lui-même, se partage en esprit animal, en esprit végétal et en esprit minéral. Enfin, outre l'esprit psychique et l'esprit physique de la nature, il y a l'*esprit du monde*, produit par l'union des deux précédents esprits.

Sans nous attacher aux attributions distinctives de ces cinq entités, nous dirons qu'on les retrouve dans la constitution de l'homme, parce que l'homme, selon la doctrine du microcosme et du macrocosme, est un abrégé et une image fidèle de l'univers. Or, la nature humaine nous offre d'abord une âme et un corps qui répondent à la nature et au monde. Puis viennent trois esprits : un esprit de l'âme ou psychique, un esprit du corps ou physique, et un esprit moyen qui résulte de la combinaison des deux premiers. Deux substances et trois esprits, cinq d'un côté, cinq de l'autre ; rien ne manque au parallélisme. L'esprit psychique, c'est l'intelligence, par laquelle nous sommes mis en relation avec le monde invisible. L'esprit physique remplace chez Bautain les esprits animaux de la vieille physiologie et le principe vital de l'école de Montpellier. L'esprit mixte, produit par l'union de l'intelligence et de l'esprit physique, c'est ce que nous appelons la raison. Semblable à l'esprit du monde, elle ne règne que sur des phé-

nomènes et ne pénètre point jusqu'aux principes.

Il ne faut pas croire que la raison, l'intelligence et ce qui lui tient lieu de principe vital soient pour Bautain de simples facultés de l'âme ou des propriétés d'un seul et même être ; non, ce sont de véritables esprits, dans le sens du gnosticisme, c'est-à-dire des émanations, des effluves, une sorte d'excroissance métaphysique tout à fait distincte de l'âme et du corps, quoiqu'elle ne puisse pas se séparer de ces deux substances.

Non content de nous montrer dans l'homme un abrégé et une image de l'univers, Bautain veut aussi que chaque fonction, chaque partie de notre corps et notre corps tout entier soient à nos yeux comme un symbole des mystères les plus cachés de l'âme. Selon lui, « l'âme et le corps se pénétrant sans cesse par leurs esprits, il y a entre eux une correspondance continue qui suppose une grande analogie dans leurs fonctions et doit établir une sorte de parallélisme dans leur développement[1] ». De là les rapprochements les plus arbitraires entre les phénomènes de la vie physique et ceux de la vie morale. Il n'y a pas jusqu'aux dogmes religieux, entre autres le péché originel, dont Bautain ne cherche à trouver la preuve dans la conformation de nos organes. « Le corps humain, dit-il [2], est une croix désharmonisée ; ce qui peut nous faire pressentir pourquoi tout a dû être restauré par le mystère de la croix. »

[1] *Psychologie expérimentale,* Tome II, p. 267 et 268.
[2] *Ubi supra,* p. 532

Ainsi que de Bonald, Saint-Martin, et l'on peut dire ainsi que tous les mystiques, Bautain attribue une origine et un rôle surhumains à la parole. Sans elle l'intelligence, toute divine qu'elle est par son objet et son principe, nous serait absolument inutile, parce qu'elle resterait inactive. » La parole, pour lui, est la manifestation la plus pure du divin par l'humain, de l'absolu par le relatif, de Dieu par l'homme [1]. Non-seulement la parole dans son ensemble, mais chacun de ses éléments considéré à part et principalement les voyelles, présentent à son esprit des mystères insondables. Il n'y aurait aucun intérêt à le suivre sur ce terrain; mais après avoir résumé ses opinions sur l'univers et sur l'homme, il nous reste à dire quelle idée il se fait de Dieu.

Réduisant les notions de cause et de substance, comme toutes les autres idées que nous tenons de la raison, à n'être que de simples formes sans réalité, ou de simples lois de la pensée, Bautain ne peut concevoir Dieu ni comme une substance ni comme une cause; par conséquent, ni comme la substance absolue ni comme la cause première. « La loi de la substance, dit-il [2], qui affirme qu'il n'y a pas de qualité sans substance, n'est applicable que là où la substance se manifeste et se distingue par des qualités. Appliquée à Dieu, elle n'a plus de sens, parce que Dieu est celui qui est, qu'en lui il n'y a qu'être et substance, rien d'accidentel, de contingent, de phé-

[1] *Abi supra*, Tome II, p. 251.
[2] *Psychologie expérimentale*, Tome II, p. 383.

noménique. La loi de causalité qui dit : tout ce qui existe a une cause, s'arrête impuissante devant l'être, principe de tous les êtres, au delà duquel il n'y a plus de cause. »

Mais si Dieu n'est pas la cause de l'univers, comment a-t-il produit l'univers? Comment en est-il le créateur? Bautain pense, comme Saint-Martin, que le monde est la pensée divine devenue visible; en sorte qu'en affirmant que Dieu a créé l'univers, nous entendons dire qu'il a divinement exprimé son idée, qu'il a parlé l'univers [2] ». En réalité, quand on se rappelle tous les esprits qui, dans la métaphysique, nous pourrions dire dans la théosophie de Bautain, s'interposent entre Dieu et le dernier degré de l'existence, on a le droit de penser que l'auteur, ou plutôt le restaurateur de cette doctrine, dont le berceau est dans l'Inde brahmanique, est plus près du système de l'émanation que de la création *ex nihilo*. Il ne serait même pas difficile de trouver dans la *Philosophie du Christianisme*[2] des passages où le dogme de la création est formellement répudié.

Aussi le clergé catholique a-t-il accueilli avec défiance une philosophie qui contenait de telles propositions et qui, sous prétexte d'interpréter l'Écriture, la livrait à la discrétion de l'esprit de système. L'évêque de Strasbourg, M. de Trévern, a cru devoir la condamner dans un écrit qui a pour titre: *Avertissement sur l'enseignement de M. Bautain* (Strasbourg,

[1] *Philosophie du Christianisme*, Tome II, p. 243.
[2] Tome II, p. 276.

1834). Une commission ecclésiastique, appelée un peu plus tard à donner son avis sur la même question, justifie la sévérité du prélat. Elle reproche à l'abbé Bautain « des théories insoutenables où tout se réduit à un dangereux mysticisme qui nous ferait prendre l'illusion de l'imagination pour des oracles du Saint-Esprit, et les rêveries d'un esprit malade pour des vérités de la foi [1]. » Obligé de se rétracter, l'abbé Bautain l'a fait, dans la préface de sa *Philosophie morale*, en termes assez équivoques pour laisser subsister le fond de ses opinions.

Aux écrits philosophiques de Bautain qui viennent d'être cités et analysés, il faut ajouter sa thèse en médecine : *Propositions générales sur la vie, présentées à la Faculté de médecine de Strasbourg*, 1826; *la Morale de l'Évangile comparée à la morale des philosophes*, in-8, Strasbourg, 1827, et Paris, 1855 : *Lettre à Mgr de Trévern*, in-8, Strasbourg, 1838; *la Conscience ou la règle des actions humaines*, in-8, Paris, 1860; *Manuel de la Philosophie morale*, in-8, Paris, 1866. Sous le titre suivant : *la Religion et la Liberté considérées dans leurs rapports*, in-8, Paris, 1848, on a réuni ses conférences à Notre-Dame.

[1] *Rapport à Mgr l'évêque de Strasbourg sur les écrits de M. l'abbé Bautain, Strasbourg*, 1838.

PIERRE LEROUX

On peut appliquer en grande partie à Pierre Leroux ce que nous avons dit de l'abbé Bautain au début du chapitre que nous lui avons consacré. Lui aussi a joui d'une renommée qui s'est éclipsée après sa mort et déjà pendant les dernières années de sa vie. On peut trouver entre les deux philosophes plusieurs autres ressemblances, quoique l'un ait professé un mysticisme plus ou moins orthodoxe et que l'autre se soit prononcé hautement pour le panthéisme. Tous les deux, par exemple, interprètent à leur manière, au profit d'un système préconçu, les textes de l'Écriture. Mais ce qui a été cause du discrédit où sont tombés aujourd'hui les ouvrages de Pierre Leroux, ce n'est pas seulement la doctrine personnelle de l'écrivain, c'est la secte à laquelle il a appartenu, la secte religieuse et sociale qu'il a contribué à fonder pour quelques années et qui a disparu longtemps avant lui dans un éclatant naufrage.

Né à Paris en 1798, Pierre Leroux commença ses études au lycée Charlemagne, les continua à Rennes, puis revint à Paris où, après quelques hésitations, il se décida à gagner sa vie comme typographe et correcteur d'épreuves. C'est dans l'imprimerie à laquelle il était attaché qu'il rencontra en 1824 son ancien condisciple, Paul Dubois, au moment où celui-ci se préparait à faire paraître le *Globe*. Il

offrit à Pierre Leroux de l'associer à son entreprise. Pierre Leroux accepta, et ce fut lui qui donna au nouveau journal le nom sous lequel il devait devenir si célèbre. Mais les idées libérales ne suffirent pas longtemps à cet esprit aventureux. En 1831, il se prononça pour le saint-simonisme et, détournant le *Globe* de sa première destination, le fit adopter comme organe de sa nouvelle foi. La communauté de la rue Monsigny le compta parmi ses membres jusqu'au mois de novembre de la même année. Mais Enfantin ayant fait accepter par la majorité de sa prétendue église le principe de l'émancipation des femmes, c'est-à-dire l'abolition du mariage, Pierre Leroux protesta avec Bazard contre cette innovation compromettante et sortit de l'association. Il se mit à la tête de la *Revue encyclopédique*, puis fonda en 1838, avec Jean Reynaud, l'*Encyclopédie nouvelle*, un recueil resté inachevé, auquel il fournit de nombreux articles.

Après avoir été pendant quelque temps un des collaborateurs de la *Revue des Deux-Mondes*, croyant apercevoir dans la rédaction de cette publication périodique un esprit contraire à ses convictions, il fonda, en 1841, avec M. Viardot et Mme George Sand, la *Revue indépendante*, dirigée à la fois contre le catholicisme, l'éclecticisme et la politique du temps. Déjà en 1839 il avait publié contre la philosophie de Cousin et de Jouffroy un volume composé d'un article de l'*Encyclopédie nouvelle* et de deux articles de la *Revue encyclopédique*. Ce volume a pour titre:

Réfutation de l'éclectisme où se trouve exposée la vraie définition de la philosophie et où l'on explique le sens, la suite et l'enchaînement des divers philosophes depuis Descartes [1]. Mais toutes les idées de Pierre Leroux, tant sur la philosophie que sur la religion et les rapports de la religion avec la philosophie, se trouvent développées dans un autre livre qui a paru un peu plus tard : *De l'humanité, de son principe et de son avenir, où se trouve exposée la vraie définition de la religion et où l'on explique le sens et l'enchaînement du mosaïsme et du christianisme* [2].

En 1843, ayant pris la direction d'une imprimerie à Boussac, dans le département de la Creuze, il fonde la *Revue sociale*, qu'il imprime et édite lui-même, ainsi que plusieurs petits traités rédigés dans le même esprit, l'esprit humanitaire, démocratique et socialiste. C'est dans la *Revue sociale* qu'il répond plus tard aux attaques dirigées contre lui dans la *Voix du peuple* par Proud'hon. Nommé par le département de la Seine représentant du peuple aux élections partielles du 4 juin 1848, il vote constamment avec la Montagne et prononce plusieurs discours sur la nécessité de fixer les heures du travail de l'ouvrier et d'accorder à la femme l'émancipation politique et sociale. Ses théories socialistes, mêlées de spéculations métaphysiques, n'eurent aucun succès à l'Assemblée constituante. Élu membre de l'Assemblée législative en 1849, il rentra dans la vie privée après

[1] 1 vol. in-18, Paris, 1839.
[2] 2 vol. in-8, Paris, 1840 ; 2e édition 1845.

le coup d'État du 2 décembre 1851. Réfugié pendant quelques années à Jersey, ensuite à Lausanne, il resta dans cette dernière ville jusqu'après l'amnistie générale du 15 août 1869. Il est mort à Paris le 12 avril 1871, sous le règne de la Commune. Cette assemblée, dans sa séance du 13 avril, prend la résolution suivante qui, en honorant dans Pierre Leroux un défenseur de la démocratie, lui inflige un blâme pour avoir reconnu l'existence de Dieu : « La Commune décide l'envoi de deux de ses membres aux funérailles de Pierre Leroux, après avoir déclaré qu'elle rendait hommage, non pas au partisan de l'*idée mystique* dont nous portons la peine aujourd'hui, mais à l'homme politique qui, le lendemain des journées de juin, a pris courageusement la défense des vaincus[1]. »

Une analyse sommaire des deux ouvrages principaux de Pierre Leroux suffira pour donner une idée de ce qu'on peut appeler indifféremment sa philosophie ou sa théologie; car ces deux choses n'ont jamais été séparées dans son esprit. Il ne sépare pas davantage la critique des opinions qu'il condamne de l'exposition et de la défense de ses propres théories.

Dans la *Réfutation de l'éclectisme*, il commence par un résumé des principes sur lesquels se fonde et d'où découle toute sa doctrine.

1° La philosophie et la religion sont identiques; elles ont le même but, le même objet, à savoir: l'idéal, la perfectibilité humaine, le progrès.

[1] *Journal officiel* du 15 avril 1871.

2° La philosophie et la religion étant identiques, quand la philosophie se sépare de la religion, c'est pour se substituer à elle et devenir une religion plus avancée, plus parfaite que celle dont elle se déclare indépendante.

3° De l'identité de la religion et de la philosophie il s'ensuit que le fond métaphysique des anciennes religions, du christianisme en particulier, était philosophiquement vrai. Ce fond métaphysique, c'est la doctrine de la trinité. La trinité est l'essence même de l'esprit humain ; car l'homme est sensation, sentiment, connaissance indissolublement unis. Donc la philosophie n'a pas autre chose à faire qu'à appliquer à la trinité la loi du progrès, en la dégageant de plus en plus des obscurités qui l'enveloppent.

La philosophie est une, mais progressive ; elle se transforme d'âge en âge, parce que la nature et l'humanité se transforment également. Mais dans ses transformations les plus hardies, elle ne cesse jamais d'être religieuse, puisqu'elle est, sous un autre nom, la religion même. « Les philosophes qu'on regarde comme les plus irréligieux et les philosophes les plus religieux se trouvent être de la même famille. » — « Tous les vrais penseurs qui ont paru jusqu'ici dans l'humanité ont été religieux à divers degrés, suivant les époques, c'est-à-dire suivant la distance plus ou moins grande où se trouvait l'humanité d'une doctrine religieuse [1]. » En voici quelques

[1] *Réfutation de l'éclectisme*, p. 44 et 45

exemples : « La tolérance de Bayle et de Voltaire ne diffère pas au fond de la fraternité de Jésus : la liberté et l'égalité des politiques de la Révolution française n'en sont également que la reproduction [1]. »

C'est cette doctrine que Pierre Leroux oppose à l'éclectisme de M. Cousin. L'éclectisme, tel que M. Cousin le comprend, et qui ne ressemble pas à l'éclectisme des Alexandrins et de Leibniz, au lieu de reconnaître l'identité de la philosophie et de la religion, ne s'applique qu'à établir entre elles des différences. A la place d'une seule philosophie qui se fait toujours, et qui « n'est jamais terminée », M. Cousin nous parle de quatre systèmes invariables que, malgré leurs principes contradictoires, il s'efforce de réunir dans un système unique; et c'est dans ce système hétérogène qu'il voit l'expression définitive de la vérité. Aussi Pierre Leroux, après avoir défini ainsi l'éclectisme, ne craint-il pas de dire qu'il est la négation même de la philosophie, qu'il est logiquement une absurdité. Mais sa définition étant fausse, comme nous croyons l'avoir démontré [2], la conclusion qu'il en tire l'est également.

Après avoir attaqué la philosophie de M. Cousin dans sa base, Pierre Leroux passe en revue tous ses éléments et se flatte de montrer qu'il n'en est pas un seul qui ne soit une erreur capitale. C'est une erreur d'avoir fait de la psychologie une science et de cette prétendue science le fondement nécessaire de la

[1] *Ib.*, p. 44.
[2] Voyez, *Moralistes et philosophes*, le chapitre consacré à M. Cousin.

philosophie. C'est une erreur d'avoir voulu appliquer à la philosophie la méthode d'observation ; car « la métaphysique se fait par l'influence d'une inspiration analogue à celle du poëte ; il n'y a pas là de place pour l'observation [1]. » C'est une erreur d'avoir compté la volonté parmi les facultés essentielles de l'âme humaine. A la volonté, il faut substituer le sentiment, parce qu'il nous représente la vraie virtualité du moi, sa vraie puissance, celle qui le pousse vers l'inconnu, tandis que la volonté n'est qu'un intermédiaire entre le moi et le non-moi.

Enfin M. Cousin n'a pas été plus heureux du côté de l'érudition que du côté de la doctrine. Il n'a rien compris à aucun de ses devanciers, à ceux-là même dont il invoque le plus souvent l'autorité. Il n'a rien compris à Descartes, ni aux Écossais, ni à Maine de Biran, ni à Kant, ni à Schelling, ni à Hegel, ni à Platon, ni à Aristote, ni à Leibniz. « Les absurdités et les non-sens s'accumulent sous sa plume. »

Toute observation serait superflue sur une critique aussi personnelle et aussi passionnée. Nous passerons donc sans transition à l'œuvre capitale de Pierre Leroux, celle qui traite de l'*Humanité*.

La proposition qui sert de base à ce livre est la même qui nous a déjà été présentée, non comme un axiome, mais comme un dogme, dans la *Réfutation de l'éclectisme* : « L'homme est, de sa nature et par essence, sensation, sentiment, connaissance, indivi-

[1] *Ibid.*, p. 186-187.

siblement unis. » Dans ces trois mots, si nous en croyons Pierre Leroux, se trouvent résumées toutes les philosophies anciennes et modernes, et c'est pour avoir méconnu cette vérité fondamentale qu'on est arrivé jusqu'aujourd'hui aux plus déplorables conséquences, non-seulement en métaphysique, mais en politique et en morale. Ainsi Platon, voyant surtout dans l'homme l'élément de la connaissance et ne tenant pas assez compte de la sensation et du sentiment, a conclu, dans la *République*, à l'abolition de la famille, à l'asservissement de la classe laborieuse, au régime des castes, et au despotisme des philosophes. Au contraire, Hobbes et Machiavel, exclusivement préoccupés de la sensation, ont préconisé le despotisme de la force brutale. Enfin Rousseau, uniquement attentif au rôle du sentiment, a prêché, dans son *Contrat social*, le despotisme des majorités. Tous les quatre se sont trompés sur le principe du gouvernement et du droit public, parce que tous les quatre étaient dans l'ignorance des véritables éléments de la science humaine.

Mais une définition psychologique de l'homme, si irréprochable qu'elle soit, ne peut pas être complète, parce qu'elle nous oblige à concevoir l'homme comme un être isolé, tandis que dans la vie réelle il est inséparable de l'humanité. C'est ce que les anciens comprenaient à merveille, quand ils appelaient l'homme un animal sociable et politique. Cependant les anciens ne connaissaient qu'une partie de la vérité. L'homme n'est pas seulement un être sociable,

c'est un être perfectible. Par la perfectibilité il se trouve uni, non pas à une fraction de l'espèce humaine, mais à l'humanité entière. L'idée de la perfectibilité, cette conquête de la raison moderne, cette religion du XVIIIe siècle, entre donc nécessairement dans la vraie connaissance et la vraie définition de l'homme. Voici maintenant les conséquences qui sortent de cette définition complète.

D'abord, puisque nous ne saurions vivre ni développer nos facultés dans l'état d'isolement, chacune des facultés constitutives de notre âme, par conséquent notre âme tout entière doit être considérée en elle-même comme un état latent, comme une simple virtualité, sans manifestation. La réalité n'existe pour elle que dans l'état de vie, et la vie n'existe pas ni ne peut même se concevoir sans le corps, sans le monde extérieur, sans la société de nos semblables. La sensation exige que nous soyons en rapport avec les objets matériels; elle a pour condition la propriété. Le sentiment nous fait un besoin de la famille; et la connaissance ne peut se développer que dans une grande réunion d'hommes, elle suppose une patrie. Donc, sans patrie, sans famille, sans propriété, c'est-à-dire en dehors de la vie présente, l'existence n'est que fictive et l'homme est une pure abstraction. Aussi Pierre Leroux regarde-t-il comme inattaquables les trois institutions dont nous venons de parler et qu'il appelle « les trois modes nécessaires de la communion de l'homme avec ses semblables et avec la nature. » Mais il ajoute aussitôt

une réflexion qui est de nature à les compromettre: il croit qu'aucune d'elles ne répond aujourd'hui à sa vraie destination. Au lieu de favoriser la *Communion universelle* des hommes entre eux et avec la nature, elles lui imposent des limites qui compriment l'essor de nos facultés.

De l'union de l'homme avec l'humanité il résulte encore que nous souffrons même du mal dont nous sommes les auteurs et que nous croyons infliger à nos semblables. Ainsi quand le despotisme, la violence, le régime des castes règne sur la terre, la souffrance n'existe pas moins pour l'oppresseur que pour l'opprimé; car l'homme ne peut frapper son frère sans se frapper lui-même, sans mutiler sa vie et la remplir de misères. Non-seulement le méchant, mais l'égoïste se prive des jouissances de l'intelligence et du sentiment. De là une nouvelle manière de comprendre la charité. La charité ne consiste pas dans l'abnégation et dans le sacrifice. Il faut aimer les autres par intérêt et par amour pour soi, parce que sans eux et loin d'eux, en dehors de la société et de la vie présente, notre existence est impossible. « Aimez votre prochain, parce que votre prochain, c'est vous-même. La charité, au fond, c'est l'égoïsme [1]. » — « La charité du christianisme, continue l'auteur du livre de l'*Humanité*, est par son imperfection une des plus grandes preuves qu'on puisse citer de l'imperfection générale du christianisme. » Il

[1] T. I, p. 219, 1re édition.

en est de l'amour de Dieu comme de l'amour du prochain, il est inséparable de l'amour de soi dans cette vie. « Dieu ne se manifeste pas hors du monde et notre vie n'est pas séparée de celle des autres créatures[1]. »

Après cela il pouvait se dispenser de déclarer qu'il n'y a, selon lui, ni paradis, ni enfer, ni purgatoire hors du monde, hors de la vie; que la terre et le ciel sont une seule et même chose[2]. Ces propositions sont implicitement contenues dans celle qui nous montre dans l'âme un phénomène inséparable du corps. Cependant Pierre Leroux est loin de mériter l'accusation de matérialisme. L'idée de Dieu tient une grande place dans sa philosophie, et nous avons vu avec quelle sévérité on la lui a reprochée après sa mort. Mais Dieu n'est pour lui que l'infini mathématique se manifestant dans les êtres sous la forme d'une progression illimitée. Nous ne le connaissons que par la nature, et la nature, comme nous l'avons déjà dit, se transforme constamment, n'est jamais semblable à elle-même.

Ce que Dieu est aux êtres et aux phénomènes en général, l'humanité l'est à l'homme; elle est dans chacun de nous, pour le corps et pour l'âme, le principe qui survit aux phénomènes et aux changements de forme, la vraie substance, enfin ce que nous appelons le *moi*. « Ce *moi* que vous appelez votre être et que vous reconnaissez pour votre être, et que vous sentez durable, même après la

[1] T. I, p. 207.
[2] *Ubi supra*, p. 128-231.

mort, ce *moi*, c'est l'humanité [1]. » Mais quand on veut se rendre un compte exact de ce que c'est que l'humanité, on s'aperçoit qu'elle n'est pas un être réel, mais une pure abstraction, un état virtuel, un être idéal dont chaque homme en particulier est la réalisation incomplète [2].

A cette théorie, qui fait de l'humanité le principe invariable ou la substance de la personne humaine, vient s'ajouter, on ne sait comment, la doctrine de la métempsycose. Ne pouvant nous l'expliquer logiquement, nous nous contenterons de donner les raisons par lesquelles l'auteur du livre de l'*Humanité* s'efforce de la justifier.

Quand un enfant vient de naître, il faut que nous nous arrêtions à l'une de ces deux hypothèses : ou cet enfant a déjà existé, ou il reçoit l'existence pour la première fois. Mais l'idée d'une création proprement dite, d'un acte qui fait sortir l'existence du néant, n'est pas seulement incompréhensible, elle est inconciliable avec la nature divine : car pourquoi Dieu aurait-il donné l'être à ce qui n'était pas? Pourquoi tel degré de l'être et non pas un autre? Dieu aurait donc agi sans raison. Une telle supposition étant inadmissible, il faut bien reconnaître à tout homme qui vient au monde une existence antérieure. Mais sous quelle forme vivait l'homme avant sa dernière renaissance? Était-il plante, animal, ou faisait-il déjà partie de l'espèce humaine ? En

[1] T. I, p. 258.
[2] *Ubi supra*, p. 254-256.

d'autres termes, la métempsycose est-elle indéfinie ou bornée seulement à l'humanité? « De ces deux systèmes, dit Pierre Leroux, le second est infiniment plus probable que le premier [1]. » Aussi arrive-t-il à cette conclusion que « nous sommes, non-seulement les fils et la postérité de ceux qui ont déjà vécu, mais au fond et réellement ces générations elles-mêmes [2]. » Cette opinion ne pouvant se concilier avec le principe de l'identité, Pierre Leroux n'hésite pas à le sacrifier; il va même jusqu'à accuser d'égoïsme et de folie l'obstination que nous mettons à vouloir rester la même personne.

Mais le raisonnement seul n'a point à ses yeux une autorité suffisante pour entraîner la conviction dans une matière de cette importance. Il entreprend donc de démontrer que la doctrine de la métempsycose est au fond de toutes les traditions religieuses et qu'elle fait la base de tous les grands systèmes de philosophie. Il commence par le système de Platon. Comment admettre que Platon, l'auteur du *Phédon*, le défenseur éloquent de l'immortalité de l'âme, ne reconnaisse à l'homme d'autre destinée que de renaître ici-bas, dans les conditions de la vie présente, au sein de l'humanité? Cette difficulté n'a pas échappé à Pierre Leroux; seulement il prétend que Platon, dans sa vieillesse, a répudié ces idées spiritualistes, et que nous en trouvons la preuve dans l'*Epinomis*, une œuvre de ses dernières années. Peu

[1] *Ubi supra*, p. 283.
[2] *Ubi supra*, liv. V, ch. XII.

importe d'ailleurs à Pierre Leroux l'authenticité de ce dialogue, qui a été justement contestée. Il ajoute que ce n'est pas dans le *Phédon*, mais dans le VIe livre de l'*Enéide*, qu'il faut chercher la véritable pensée de Platon. Or, dans le VIe livre de l'*Enéide*, Virgile enseigne formellement que les âmes, après avoir passé quelque temps dans le royaume des ombres, renaîtront à la vie, c'est-à-dire qu'après la mort nous renaîtrons dans l'humanité. C'est ainsi que Pierre Leroux, quand il s'agit de la philosophie ancienne, respecte les lois de la critique. De même qu'il rend Platon responsable des poëmes de Virgile, il n'hésite pas à attribuer à Pythagore le fragment qui porte le nom de Timée de Locres et de reconnaître le plus haut degré de véracité dans les lettres d'Apollonius de Tyane.

Après les philosophes grecs vient le tour de Moïse, des livres hébreux et de l'Évangile. C'est ici surtout que sous l'apparence d'une érudition universelle embrassant toutes les langues, toutes les philosophies, toutes les religions de l'Orient, avec leurs modernes commentaires, l'imagination de Pierre Leroux se donne une libre carrière et se livre à toutes les rêveries du mysticisme allégorique. Nous nous bornerons à les résumer rapidement.

L'histoire d'Adam nous apprend que l'espèce humaine, d'abord androgyne, se reproduisait à la manière de certains mollusques. Le bonheur dont elle jouissait dans l'Eden, c'est la tranquillité bestiale attachée à son premier état; elle était heureuse et

immortelle comme le polype. L'arbre de la science du bien et du mal, c'est le symbole de la connaissance venant à la suite de cet état primitif. Alors le moi commence à se distinguer du non-moi ; l'homme se sépare de Dieu et il en résulte un déchirement intérieur que l'Écriture appelle une malédiction. Le meurtre d'Abel par Caïn, son frère, c'est l'établissement de la propriété que Moïse a voulu assimiler au fratricide. En flétrissant la propriété, Moïse a institué la Pâque, qui n'est pas autre chose qu'un repas égalitaire. Enfin, la Genèse a été visiblement inspirée par les prêtres égyptiens. Or, comment ces prêtres, qui vivaient en commun, n'auraient-ils pas consacré par un mythe l'abolition de la propriété ? Caïn est donc le type du propriétaire, de l'homme asservi à la sensation ; Abel représente le sentiment et Seth la connaissance. Les deux derniers sont vaincus par la force brutale du premier ; alors l'humanité est sur le point de s'affaisser sous le poids de la tyrannie et de la misère ; c'est le déluge. Noé, c'est le symbole de l'humanité nouvelle, où les divers éléments de notre nature, jusque-là abandonnée au désordre, sont mis en équilibre. Ce sont également trois modes de notre existence : la subjectivité, l'objectivité et le rapport de l'une à l'autre, qu'on reconnaît dans les trois fils de Noé : Sem, Cham et Japhet. Ces trois modes sont ceux qui se personnifient plus tard dans le savant, l'artiste et l'industriel.

Jusqu'ici nous n'avons encore trouvé dans la

Bible que la psychologie individuelle et sociale de Pierre Leroux ; mais voici également, dans le saint livre, son système de métempsycose ou le dogme de la renaissance des individus au sein de l'humanité. Quand Dieu annonce à Abraham qu'il deviendra une grande nation et que toutes les familles de la terre seront bénies en lui, n'est-il pas clair qu'il s'agit, non d'un homme en particulier, mais de l'*homme peuple* destiné à devenir l'*homme humanité* et à renaître sans cesse en changeant de forme ? Tel est aussi le sens de ces paroles de l'Évangile : « Dieu n'est pas le Dieu des morts, mais le Dieu des vivants [1]. » Nous ne suivrons pas l'auteur du livre de l'*Humanité* dans ses digressions sur les trois sectes du judaïsme, un autre symbole des trois éléments impérissables de la nature humaine ; ni dans ses commentaires sur l'Évangile et sur les dogmes fondamentaux de l'Église catholique, il nous suffira d'en connaître la conclusion. Or, si nous en croyons Pierre Leroux, depuis plus de dix-huit siècles et demi que le christianisme est établi sur la terre, l'Évangile n'a pas encore été compris, il l'est même de moins en moins à mesure qu'on s'éloigne de la date de sa naissance. On parle de spiritualisme chrétien, tandis que la vraie signification des paroles du Christ, c'est l'unité substantielle de Dieu, de l'homme et de la nature, c'est la transformation successive de l'humanité en Dieu,

[1] Matth., XXII, 23.

c'est la résurrection des individus dans cette vie et sur cette terre, avec les conditions de notre existence actuelle, en dehors de laquelle il n'y a pas d'autre existence possible [1]. Cette résurrection matérielle dans un âge futur de l'humanité, voilà la seule immortalité reconnue par Jésus, voilà ce qu'il entend par le royaume du Ciel ou de son Père.

De telles opinions ne se discutent pas, car elles ne s'appuient sur aucune preuve; elles ne tiennent compte ni de l'observation, ni du raisonnement philosophique, ni de la critique qui s'applique à l'histoire; il faut donc se contenter de les enregistrer en marquant leur date et leur place dans la succession des idées ou plutôt des hypothèses.

Aux ouvrages de Pierre Leroux que nous avons cités, il faut ajouter les suivants [2] :

[1] T. II, p. 841 et suiv.

[2] *Sept discours sur la situation actuelle de la société et de l'esprit humain* (Paris, in-8, 1841 ; 2 vol. in-16, Boussac, 1847 ; — *d'une Religion nationale ou du culte* (in-18, Boussac, 1846) ; — *de l'Humanité, solution pacifique du problème du prolétariat* (in-8, Boussac, 1848) ; — *Projet d'une constitution démocratique et sociale* (in-8, Boussac, 1848), — *le Carosse de M. Aguado ; de la Ploutocratie ou du gouvernement des riches* (ibid., in-16, 1848) ; — *du Christianisme et de ses origines démocratiques* (ibid., in-16, 1848) ; — *l'Égalité* (in-8, 1848); — *Malthus et les économistes* (in-16, 1849); — *Assemblée nationale législative* (in-4, Paris, 1849); — *la Grève de Samarez* (in-8, 1863-1864) ; — *Job, drame en cinq actes par le prophète Isaïe*, in-18, 1865).

JEAN REYNAUD

Après avoir parlé de Pierre Leroux, il nous est impossible de ne pas donner ici une place à Jean Reynaud, son ami, son collaborateur, son coreligionnaire dans l'Église saint-simonienne. Ces deux écrivains ont été unis toute leur vie de cœur et de pensée. Ils ont poursuivi le même but politique et religieux. Il y a aussi beaucoup de ressemblance entre leurs idées philosophiques, du moins en ce qui concerne notre destinée après la mort. Mais Jean Reynaud est bien supérieur à Pierre Leroux par la profondeur de la pensée, par la richesse de l'imagination et l'éloquence du langage. *Terre et Ciel* est une œuvre remarquble, restée célèbre et qui se lit encore beaucoup; tandis que le livre *De l'humanité* n'est plus guère connu que de quelques curieux et de quelques érudits.

Jean-Ernest Reynaud naquit à Lyon en 1806. Il était pupille du conventionnel Merlin de Thionville. Après avoir fait ses études au collége de Thionville, il entra en 1824 à l'École polytechnique. En 1830, il était ingénieur des mines de deuxième classe lorsque, à la suite de la révolution de Juillet, il se crut obligé de donner sa démission. Mais l'abandon de sa position officielle ne l'empêcha pas, en 1849, d'ou-

vrir à l'École des mines un cours gratuit de droit administratif. Son activité ne se renferma pas dans cet enseignement. Ayant adopté les principes du saint-simonisme avec plusieurs de ses camarades de l'École polytechnique, il participa successivement à la rédaction de plusieurs journaux consacrés à la défense et à la propagation de la religion nouvelle : l'*Organisateur*, le *Globe*, devenu un organe saint-simonien, les *Prédications saint-simoniennes* et les *Missions de province*. Mais un changement radical ne tarda pas à s'accomplir dans la secte dont il était devenu un des plus fervents apôtres. En 1831, Enfantin ayant proclamé le règne de la *femme libre*, Jean Reynaud, avec Bazard et plusieurs autres, protesta contre cette doctrine, qui n'était autre chose que l'abolition du mariage et de la famille. Ayant cessé de faire partie de ce qu'on appelait l'*église saint-simonienne*, il se tourna vers d'autres travaux. Il fonde et rédige, avec son ami Pierre Leroux, en 1835, la *Revue encyclopédique*, et en 1836, l'*Encyclopédie nouvelle*. Ce recueil, destiné, dans l'esprit de ses auteurs, à remplacer l'*Encyclopédie* de Diderot et de d'Alembert, est resté inachevé.

Après la révolution de 1848, M. Carnot, devenu ministre de l'instruction publique, institue une commission des hautes études scientifiques et littéraires dont Jean Reynaud est nommé président. En même temps, le nouveau ministre, absorbé par la politique, lui abandonne à peu près l'exercice intégral de ses attributions. M. Carnot étant sorti du

pouvoir, Jean Reynaud le suivit dans sa retraite; mais il continua de faire partie de l'Assemblée nationale constituante où il avait été envoyé par le département de la Moselle. Il vota, avec les membres les plus modérés du parti démocratique, contre les clubs, contre l'abolition de la peine de mort, contre l'impôt progressif, contre le droit au travail. Il soutint le gouvernement du général Cavaignac, et appuya l'expédition de Rome, à la condition qu'elle ne dépasserait pas le but restreint qui lui était primitivement assigné. Après l'élection du 10 décembre, il combattit la politique de l'Élysée, et donna sa démission de député le 20 avril 1849. Ayant refusé le serment après le coup d'État du 2 décembre, il fut rayé du tableau des ingénieurs des mines.

C'est en 1854 qu'il publia son œuvre capitale, *Terre et Ciel*, arrivée en 1866 à la sixième édition. Il a fait paraître, en outre, une *Minéralogie à l'usage des gens du monde*, et un article de l'*Encyclopédie nouvelle*, le Druidisme, qu'il a fait imprimer séparément sous ce titre : *Considérations sur l'esprit de la Gaule* (in-8, Paris, 1847), et un *Discours sur la condition physique de la terre* (in-8, Paris, 1840). Il est mort à Paris le 28 juin 1863.

Terre et Ciel n'est pas un livre de pure philosophie, quoiqu'il ne reconnaisse d'autre autorité que celle de la raison et de la science, et qu'il repousse l'intervention d'une révélation surnaturelle. Par la nature des problèmes qu'il embrasse et par le ton de la discussion; par sa forme même, qui est celle

d'un dialogue entre un théologien et un philosophe, il appartient à la théologie. Dès les premières lignes de l'*Introduction*, l'auteur exprime cette opinion, qu'il n'y a que la théologie renouvelée par la science qui, combattant à la fois le matérialisme et la superstition, soit capable de maintenir l'esprit humain dans la voie du progrès, en l'empêchant de dévier soit vers le paganisme, soit vers le moyen âge. Il ne s'agit point pour lui de se renfermer avec les philosophes dans l'étude des facultés de l'âme, ni de se borner avec les savants à la constatation des lois physiques et mathématiques du monde ; le but qu'il se propose est de rechercher ce que l'âme est dans son origine et dans la suite de ses destinées, ce qu'elle a été avant et ce qu'elle sera après cette vie, quels sont ses rapports avec la terre et avec l'univers entier, s'il y a dans les globes qui peuplent l'espace des êtres plus ou moins semblables à nous et avec lesquels nous sommes destinés à entrer en communication. Il est évident que ces questions échappent à la compétence de la saine philosophie, parce qu'elles sortent des limites de la raison et de la certitude ; par conséquent, si on les enlève à la juridiction de la théologie traditionnelle, il faut en faire la matière d'une nouvelle théologie, édifiée sur d'autres bases que l'ancienne, et dont les dogmes, sans être démontrés, pourront au moins se concilier avec les découvertes les plus récentes de la science et avec les aspirations les plus généreuses de la société moderne.

D'après Jean Reynaud, la théologie traditionnelle, orthodoxe, catholique, en un mot, n'a été qu'une longue préparation à cette théologie plus philosophique dont il va nous exposer les principes et qu'il nous montre d'avance comme une satisfaction donnée à l'universel besoin des âmes. Ce n'est pas seulement la théologie enseignée par l'Église, c'est l'histoire entière de la religion, où chacune des grandes nations de la terre a joué un rôle, qui a eu la même destination et qui a servi à assurer le même résultat. La Judée a proclamé l'unité de Dieu; la Grèce a révélé au monde le dogme de la Trinité; à Rome nous devons la hiérarchie ecclésiastique, la discipline religieuse et l'organisation du culte extérieur; c'est du sein de la Gaule, où il a existé pendant de longs siècles à l'état de tradition, que sortira le nouveau dogme de l'Immortalité. N'est-ce pas d'ailleurs la Gaule, c'est-à-dire la France, qui exerce depuis tant de siècles une influence prépondérante sur les affaires spirituelles? « Le rayonnement de son génie plus libre et plus ouvert remplace, dès à présent, devant l'élite des esprits, ce vieux génie romain dont la tyrannie et le terre à terre ont fini par fatiguer les nations (p. 13 de la 6e édition). » Les druides l'ont prédit, et leur prédiction est déjà en partie réalisée, la Gaule est faite pour devenir la tête du monde. On voit que le sentiment patriotique n'est pas étranger aux inspirations religieuses de Jean Reynaud.

Son livre, comme on peut déjà le supposer d'après le titre, se divise en deux grandes parties, l'une

consacrée à la terre et l'autre au ciel, c'est-à-dire à la totalité des globes semés dans l'espace et dont se compose l'univers. Dans la première on nous montre quelles sont les conditions de la terre considérée en elle-même et dans ses rapports avec les autres parties de notre système planétaire, et de cet examen on tire des conclusions propres à nous éclairer sur la nature, sur l'origine et les destinées du genre humain. Dans la seconde on essaye de prouver que les destinées du genre humain, ou plutôt des âmes humaines, ne sont pas renfermées dans les limites de la planète qu'elles habitent aujourd'hui, mais qu'au lieu du ciel immatériel où l'on prétend qu'elles doivent être réunies après la mort, c'est le ciel astronomique qu'elles parcourront dans son immensité, toujours revêtues d'un corps et plus ou moins heureuses, plus ou moins favorisées par leurs résidences successives, selon le sort qu'elles auront mérité par leurs vertus. Nous allons suivre l'auteur dans cette double expression de sa pensée.

Après avoir essayé d'établir, par des considérations tirées de notre système planétaire, que la terre est destinée à servir encore pendant un temps indéfini d'habitation au genre humain, il fait ressortir le contraste qui existe entre la constitution générale de notre globe et les convenances particulières de notre espèce, les difficultés et les contrariétés que nous rencontrons dans la loi de gravitation, dans l'inégalité de la surface de la terre, occupée en grande partie par des mers et des montagnes, dans la rareté des

objets nécessaires à notre subsistance. A toutes ces causes de souffrance, à ces résistances innombrables et en quelque sorte calculées que la terre oppose à notre bien-être et à notre repos, viennent se joindre les deux grandes lois de notre nature propre : la loi du travail et celle de la mort. « L'existence du travail est liée à jamais à l'existence du genre humain dans sa forme actuelle [1]. » Sans doute, les progrès de la science le rendent à la fois plus supportable et plus bienfaisant. Il accroît nos jouissances et diminue nos privations. On va même jusqu'à nous assurer que l'anéantissement universel de la misère n'est qu'une question de temps et d'intelligence. Mais quelque adoucissement qu'on y apporte et quelques résultats qu'on s'en promette, il ne faut pas se dissimuler que le travail est une peine, une peine sans fin.

Plus dure encore est la loi non moins générale, ni moins indestructible de la mort. La mort ne nous enlève pas seulement la vie, elle nous ôte ce qui en fait le charme et le prix, en nous séparant des objets de nos plus chères affections.

La conclusion qui sort comme d'elle-même des conditions de notre existence ici-bas, c'est que la terre est un lieu d'expiation qui, par conséquent, suppose pour chacun de nous une vie antérieure à celle-ci. Mais n'est-ce qu'un lieu d'expiation qu'il faut voir dans la planète sur laquelle nous sommes

[1] P. 79.

condamnés à souffrir et à mourir, et avant de naître à la vie actuelle n'avons-nous vécu qu'une seule fois? Après la mort qui en est le terme ne devons-nous pas attendre un nouveau réveil? Aucune de ces hypothèses n'est admissible dans la doctrine de Jean Reynaud.

Si la terre est un lieu d'expiation, elle est aussi un lieu d'épreuve, un moyen et une occasion de perfectionnement, un théâtre de progrès indéfinis. La loi du progrès n'est pas une loi moins impérieuse et moins générale de l'humanité que la loi du travail, que la loi de la mort. « Le souverain principe de la perfectibilité illumine tous les temps [1]. » Il n'admet point d'interruption ni pour l'individu ni pour l'espèce. Dès le sein de sa mère, c'est-à-dire dans l'état embryonnaire, l'homme traverse toutes les espèces animales; et une fois entré en possession de la vie complète, ou tout au moins de tous les organes de la vie, il continue de se développer selon les lois et d'après les conditions de sa propre espèce. Qu'on ne dise pas que la vieillesse est un âge de décadence, c'est un temps de recueillement et de pieuse contemplation. L'humanité, prise en masse, nous offre le même spectacle dans l'ordre intellectuel et moral. Les époques, les générations, les sociétés se succèdent en se dépassant les unes les autres; et il n'y a que notre race qui suive à travers les siècles cette marche constamment ascendante; les espèces

[1] P. 136.

animales, une fois produites, demeurent immuables tout en offrant dans leur ensemble des degrés inégaux de la vie dont elles sont capables, de la vie instinctive et organique.

Or, s'il en est ainsi, comment se refuser à croire que la mort puisse être un nouveau pas vers la perfection, et que notre vie actuelle, précédée de plusieurs autres vies, soit, pour ainsi dire, une évolution plus complète des facultés que nous y avons déployées? Mais ce n'est là qu'un des côtés de notre nature. L'homme est perfectible, mais en même temps il est libre. Le progrès, comme on vient de le dire, est la loi suprême de notre espèce; mais en raison de notre libre arbitre, nous pouvons nous en écarter plus ou moins et pendant plus ou moins de temps. Ces déviations temporaires de la fin qui nous est proposée doivent être rachetées ou plutôt corrigées par des peines également temporaires, qui en sont la suite naturelle. Une vie meilleure a donc pu précéder celle que nous avons maintenant, et une autre, encore moins heureuse, peut lui succéder. Le principe de la perfectibilité ne supprime pas celui de l'expiation. De l'un et de l'autre il résulte que la terre n'est, pour les âmes humaines, qu'un lieu de passage. Elles ont existé avant la vie qu'elles y mènent, elles existeront encore après l'avoir quittée. Elles ont commencé on ne sait où et ne finiront jamais. « Substance anonyme que le vent promène à travers l'immensité, je me suis fixé tout à l'heure sur cette planète où je cherche à me déve-

lopper en me rendant utile, et j'aspire à y ouvrir mes ailes pour reprendre mon voyage vers des astres meilleurs [1]. »

En effet, comme nous le disions tout à l'heure, le principe de la perfectibilité ou du progrès finit toujours par l'emporter sur celui de l'expiation. Après un certain nombre d'épreuves dont la durée et la rigueur sont proportionnées à ses fautes, l'âme, sortant des bas-fonds et des régions moyennes de l'univers, en gagne « les plus sublimes hauteurs », c'est-à-dire les astres les plus favorisés, où elle reçoit la récompense qu'elle a enfin méritée. C'est probablement dans ce triomphe plus ou moins tardif, mais infaillible de l'attraction du bien sur celle du mal, que Jean Reynaud fait consister la grâce de Dieu; car il n'admet pas que l'âme atteigne par elle seule le dernier terme de son développement, il appelle la *grâce* au secours de sa faiblesse [2]. »

On remarquera aussi que si l'âme est immortelle dans la doctrine de Jean Reynaud, elle n'est pas éternelle; sa préexistence, ou le nombre plus ou moins considérable de vies qui ont précédé sa vie actuelle, n'empêche pas qu'elle ait commencé, qu'elle ait été créée dans le sens théologique du mot, c'est-à-dire tirée du néant. Voici un passage qui ne laisse subsister aucun doute à cet égard et qui justifie Jean Reynaud de l'accusation de panthéisme qu'on lui a quelquefois adressée : « Continuel-

[1] P. 181.
[2] P. 180.

lement, par l'opération incessante du Créateur, des âmes nouvelles sortent du néant et prennent leur essor, chacune à sa manière, à travers l'immensité des mondes [1]. »

Si le spectacle de la terre et du rôle que l'homme est appelé à y jouer suffit pour nous donner ces idées sur notre origine et sur la loi de notre existence, qu'est-ce donc quand nous élevons nos regards vers l'immensité du ciel? Il est impossible de supposer que ces astres semés dans l'espace, qui, malgré leur prodigieuse diversité et leur nombre infini, obéissent à une même pensée, répondent à un même dessein et forment en réalité un tout indivisible, ne soient point peuplés comme notre planète, par des âmes immortelles, récompensées ou punies pour leurs œuvres antérieures, et poussées ainsi que nous vers le but suprême de nos communes destinées. Ce ciel, cet univers qui, dans sa magnificence et son étendue sans bornes, répond si complètement à l'activité divine, ne doit-il pas répondre aussi à l'activité des âmes, créées à l'image de leur auteur? Ce ciel, que remplit, à une profondeur insondable, une poussière de soleils, c'est le théâtre sur lequel les âmes, infinies en nombre, parcourent les degrés également infinis de la perfectibilité. « Il en est de la circulation des âmes dans l'univers comme de la circulation du sang dans le corps des animaux [2]. »

Mais qu'est-ce que la vie, dans quelque partie de

[1] P. 180.
[2] P. 243.

l'univers qu'elle se manifeste, sinon l'union d'une âme et d'un corps? Comment, sans un corps, l'âme pourrait-elle habiter l'une ou l'autre de ces sphères dont se compose le ciel astronomique, le seul qui existe, puisqu'il embrasse l'infini? Une âme pure, un pur esprit, est donc un être imaginaire, aussi bien que le ciel spirituel de l'ancienne théologie. Mais le corps dont aucune âme ne peut se passer, n'est pas toujours le même. Les âmes changent de corps en changeant de vie et en changeant de sphère. La doctrine de la métempsycose est le complément et la conséquence nécessaire des idées que nous venons d'exposer. Seulement la métempsycose de Jean Reynaud se distingue essentiellement de celle de Pythagore, de Platon et des anciens en général. Sans jamais tomber au-dessous, l'âme peut s'élever au-dessus de l'organisation humaine. Elle choisit, elle se construit elle-même celle qui répond le mieux au degré de perfection morale et intellectuelle où elle est parvenue. Elle est, selon les expressions mêmes de Jean Reynaud, toujours douée des forces plastiques nécessaires pour se former les organes dont elle a besoin [1]. « De même, dit-il un peu plus loin, que Dieu préexiste à sa création et la produit par une mystérieuse expansion de son essence, de même nous préexistons à notre organisme et le déterminons par une des plus mystérieuses puissances

[1] P. 180.

de notre âme. » C'est, à proprement parler, la transmigration expliquée, ou, pour mieux dire, compliquée par l'animisme de Stahl.

S'il ne fallait, pour faire valoir un système de théologie ou de philosophie, que l'éloquence et la chaleur du langage, que l'élévation constante de la pensée, que la générosité des sentiments, qu'un ardent amour de l'humanité, qu'une vive imagination unie à une connaissance approfondie des sciences et à une érudition peu commune, le système de Jean Reynaud aurait beaucoup de prise sur les esprits, et il en a eu en effet pendant assez longtemps. Mais ce n'est pas assez de dire que les preuves lui manquent absolument; il échappe aux procédés et aux méthodes de démonstration, et à cause de cela même il est difficile de le réfuter. Comment trouver dans l'observation, dans l'induction philosophique ou dans le raisonnement pur des arguments pour ou contre la préexistence des âmes, pour ou contre le pèlerinage sans fin et le progrès sans limite qui les attendent dans les astres? Comment établir ou comment nier par des raisons solides que notre âme, avant de revêtir, dans le sein maternel, une enveloppe embryonnaire, a fait choix de l'organisme qui lui convient et en a préparé tous les éléments? Autant de propositions, autant d'hypothèses.

Cependant il y a une difficulté qui les enveloppe toutes à la fois et à laquelle il semble impossible de répondre. La préexistence des âmes, leurs transmigrations successives, leur passage à travers les astres

sans nombre qui peuplent l'étendue, ont été imaginés dans le but de justifier, par les fautes d'une vie antérieure, les souffrances imméritées que nous supportons dans celle-ci, et de nous ouvrir la carrière d'un perfectionnement indéfini. Mais il n'y a d'expiation juste et efficace que pour les fautes qu'on se souvient d'avoir commises; il n'y a de progrès, de progrès moral, de progrès spirituel, que pour celui qui sait qu'il s'élève d'un degré inférieur à un degré supérieur, par conséquent qui se rappelle avoir passé par le premier de ces états et qui a conscience d'être arrivé au second. Ce n'est donc pas assez, pour donner satisfaction au double principe qui domine tout le système, que l'âme soit immortelle ou reste substantiellement la même; il faut aussi que son identité personnelle lui soit attestée par la mémoire. Or, nous sommes dans une ignorance absolue de ce qui a précédé notre naissance en ce monde; notre conscience se refuse à nous attribuer d'autres vices et d'autres vertus que ceux qui se sont développés en nous pendant notre existence présente.

L'objection a été prévue par l'auteur de *Ciel et Terre*, et il fait pour la résoudre d'inutiles efforts. « Ne savons-nous pas, dit-il, par l'expérience même de cette vie, que des souvenirs qui nous semblent absolument éteints se ravivent parfois et nous rendent tout à coup un passé que nous avions cru englouti à jamais dans les abîmes de l'oubli? Rien ne nous défend de croire qu'il y ait en nous de ces obscurs souvenirs de nos vies antérieures. » Les

deux choses que Jean Reynaud cherche ici à assimiler n'ont entre elles aucun rapport. Il nous est impossible de ne pas admettre des souvenirs latents qui reparaissent dans notre mémoire : ce sont des faits. Mais des souvenirs latents dont il ne reste pas le moindre vestige sont une pure chimère. Jean Reynaud invoque encore un autre moyen de défense. Il suppose que la puissance de notre mémoire, dans la succession de nos différentes vies, s'accroîtra avec nos autres facultés, et que nous ressaisirons un jour tout notre passé [1]. C'est là un rêve qu'aucune expérience n'autorise ni n'encourage. Nous n'accorderons pas plus d'importance à cette ingénieuse comparaison : « Essayez de me réduire en m'interrogeant sur notre passé, je vous répondrai, comme la fusée, que nous marchons, mais que la lumière ne colore notre trace que dans notre voisinage, et que le reste de notre chemin demeure perdu dans la nuit. » Si nous n'apercevons que notre voisinage, c'est-à-dire la vie présente, et si les autres restent perdues dans la nuit, qui oserait affirmer qu'elles aient existé ? D'ailleurs, une métaphore ne vaut pas un fait ni même un argument. L'objection subsiste donc tout entière, et elle est telle qu'elle suffit pour compromettre toute cette théologie astronomique.

Le livre de *Ciel et Terre* n'en est pas moins un des plus curieux, des plus originaux et des plus intéressants qui aient été écrits depuis longtemps dans notre langue.

[1] P. 213 et 314.

CHARLES DE RÉMUSAT

SES OPINIONS PHILOSOPHIQUES.

C'est le 8 juin 1875 que la France a perdu, dans la personne de M. de Rémusat, un des hommes qui l'ont le plus honorée par leurs actions et par leurs écrits. Au lendemain de sa mort, tous les organes de la publicité, sans acception de parti, ont rendu hommage aux hautes facultés et au patriotique dévouement dont il a fait preuve pendant une carrière politique qui a duré plus d'un demi-siècle. Quelques-uns, non contents de retracer la vie de l'homme d'État, ont voulu peindre l'homme et donner une idée de l'écrivain, surtout de celui qui est resté inédit, qui s'est essayé dans le drame et dans la chanson. Ce n'est sous aucun de ces aspects que nous considérerons ici Charles de Rémusat. Nous ne voulons faire connaître en lui que le philosophe, car ce titre lui appartient à meilleur droit qu'aucun de ceux qu'on se plaît à lui reconnaître, et c'est assurément celui que la postérité appréciera le mieux. Les dix-sept ou dix-huit volumes qui sont sortis de sa plume infatigable se rapportent tous, soit directement, soit d'une manière indirecte, à la philosophie. Un seul fait exception : c'est celui qu'il publia en 1820, presque au moment où il quittait les bans de l'École de Droit et

qui a pour titre: *De la procédure par jurés en matière criminelle*. Encore ne voudrions-nous pas nous porter garant que cette exception soit tout à fait justifiée.

Oui, malgré la part considérable qu'il a prise aux affaires de son pays, malgré son aptitude à des exercices d'intelligence tout à fait différents, et la rare souplesse de sa conversation et de son style, M. de Rémusat était par-dessus tout un esprit philosophique; mais nous nous empressons d'ajouter que ce n'était point un esprit didactique. Le ton et les formes du dogmatisme ne se prêtaient pas mieux à la grâce aisée et à la familiarité élégante de son langage qu'aux libres mouvements de sa pensée. Aussi lui inspiraient-ils une invincible répugnance. Il y a dans son excellent ouvrage sur Bacon, une phrase qui peut être considérée à la fois comme une justification de sa manière et de celle du philosophe anglais: « La haute philosophie, dit-il [1], agit d'une manière moins directe et plus lointaine sur les intelligences que cette philosophie usuelle qui réfléchit librement et converse avec le lecteur sans méthode et sans apprêt touchant la vérité. »

Cette liberté d'allures, en le préservant de l'ambition si souvent déçue d'embrasser la vérité tout entière dans un système inflexible, ne l'a pas empêché d'exercer son esprit sur les sujets les plus variés et les plus difficiles. Mais dans tous ses écrits, dans ses

[1] *Bacon, sa vie, son temps, sa philosophie*, 2e édition, page 37.

livres comme dans les articles qu'il a donnés aux journaux et aux *Revues*, et jusque dans le premier volume de ses *Essais de Philosophie*, il s'attache de préférence à la critique et à l'histoire, à l'exposition et à la discussion d'opinions plus ou moins célèbres, qui ne sont pas les siennes. Est-ce une raison de l'accuser de scepticisme, ainsi qu'on l'a fait souvent, ou de ne lui attribuer que des opinions variables, éparses, peu susceptibles d'être réunies en un corps de doctrines? Nous sommes loin de le penser; nous croyons, au contraire, être en état de démontrer que sur toutes les grandes questions qui relèvent directement de la philosophie ou qui la touchent de près, M. de Rémusat avait des idées précises, arrêtées dans leur substance, quoique perfectibles dans leurs applications, et que ces idées, dérivées elles-mêmes d'un petit nombre de principes acceptés comme incontestables, composent un tout parfaitement homogène dont les diverses parties, faciles à discerner, ne sont pas moins faciles à concilier entre elles. On ne comprendrait pas qu'une aussi noble et aussi pénétrante intelligence, qui dans les luttes de la vie publique a donné tant de gages d'inébranlables convictions, ait pu examiner les systèmes de Descartes, de Kant, de Reid, de Hégel et Schelling, de Broussais, de Cabanis, de Jouffroy, de Lamennais, de Bacon, de Newton, de Locke, de Hobbes, sans prendre parti dans un débat où figurent de si grands noms et de si grands problèmes. Mais nous ne sommes pas réduit à procéder par induction, nous avons le droit d'affir-

mer que M. de Rémusat, s'il n'a pas porté un égal intérêt à toutes les parties de la science philosophique, avait du moins une philosophie politique, une philosophie métaphysique et une philosophie religieuse.

C'est par la philosophie politique que nous devons commencer, car c'est par la politique, ainsi qu'il nous l'apprend lui-même, que M. de Rémusat a été amené à la philosophie. Au vent de réaction qui soufflait sur la France pendant les années de sa jeunesse, et qui menaçait de détruire ce qui subsistait encore de l'œuvre de 1789, lui et ses amis avaient entrepris d'opposer l'esprit libéral. Or, l'esprit libéral, pour lui et pour eux, c'était bien, si l'on veut, l'esprit de la Révolution, mais non l'esprit révolutionnaire, encore moins l'esprit de destruction et de raillerie sceptique qui avait animé les philosophes du dix-huitième siècle. Voici en quels termes il prend soin de le définir : « l'esprit dont le principe est la liberté de la raison humaine, — principe qui suppose nécessairement qu'aucune tradition n'a une autorité absolue et définitive, et qu'en toute matière un progrès est toujours possible [1]. » Ainsi compris, l'esprit libéral ne se distingue pas de la philosophie, et en effet, dans un autre de ses écrits [2], M. de Rémusat soutient que la philosophie est « l'esprit même de l'esprit du temps »; qu'elle est appelée à nous donner les convictions qui nous manquent et les règles

[1] *Passé et présent*, tome Ier, page 19.
[2] *Essais de philosophie*, Introduction.

de conduite dont nous avons besoin ; qu'elle n'a pas seulement pour but la recherche indépendante de la vérité dans toutes les sphères accessibles à notre intelligence, mais qu'elle nous découvre, dans la raison, des principes immuables dont l'application doit s'étendre à la vie entière de l'homme, à ses actions comme à ses pensées, à sa vie publique comme à sa vie privée.

Assurément, ce n'est point là le langage du scepticisme, mais ce n'est pas non plus celui d'une école ou d'une doctrine qui, croyant avoir atteint le dernier terme de l'investigation philosophique, se refuse à toute transformation et à toute conquête ultérieure. M. de Rémusat, sans changer les bases sur lesquelles ses opinions s'appuient, puisqu'elles se confondent, pour lui, avec les principes mêmes de la raison, laisse toujours la porte ouverte à des recherches nouvelles, à des applications inaperçues, à des perfectionnements illimités. C'est ce qui lui fait dire, dans un article qui remonte à sa première jeunesse, mais dont il ne répudie pas la pensée, puisqu'il le publie dans un âge mûr : « Je déclare ici formellement que j'ai souvent changé d'opinion, et que j'en changerai encore [1]. »

En dépit de cette déclaration, sa philosophie politique, contenue dans un petit nombre de propositions générales, a peu varié. Ne reconnaissant à la raison d'autres limites que celles que la nature des choses

[1] *Passé et présent*, tome 1er, page 87.

et ses propres lois lui imposent, il la regarde comme souveraine, et il réclame pour elle le gouvernement de la société. « La contemplation de quelque vérité immuable est seule capable, disait-il, de nous soutenir et de nous guider au milieu des obstacles de l'action ; celui qui ne sait pas qu'une lumière est sur nos têtes marche dans les ténèbres ; il ne comprend plus le réel, faute de l'avoir dépassé..... Oui, la philosophie doit régner. Oui, le génie de l'homme, qu'il étudie la nature ou gouverne la société, doit s'élever plus haut que le sensible et l'utile. » Ces fières paroles, que ni Platon ni Montesquieu n'auraient désavouées, furent prononcées en 1846 devant l'Académie Française quand M. de Résumat prenait possession du fauteuil de Royer-Collard ; mais, près de trente ans auparavant, dans un article écrit contre Lamennais, alors voué à la défense de l'absolutisme politique et religieux, il exprimait en termes encore plus précis la même pensée : « A qui donc appartient le pouvoir politique ? Aux plus capables de faire prévaloir la loi commune de la société, savoir : la justice, la raison, la vérité. Quelle est la meilleure constitution politique ? la plus propre à mettre en lumière la vérité sur chaque chose et à faire arriver le pouvoir dans les mains de ceux qui sauront le mieux l'exercer ? Point de tyrannie, point d'anarchie [1]. »

L'absence de la tyrannie et de l'anarchie dans le gouvernement, c'est la liberté, et la liberté est, selon

[1] *Passé et présent*, tome Ier, pages 400-401.

M. de Rémusat, la seule condition légitime de l'homme dans l'ordre civil et dans l'ordre politique, parce que c'est la seule qui puisse se concilier avec la raison, la seule aussi qui s'accorde avec la justice, la justice n'étant que la raison appliquée aux relations sociales. Mais la liberté pour lui est autre chose que l'égalité. « L'égalité, écrivait-il, ne dédommage de la liberté que la bassesse [1]. » Il est plein de mépris pour ces hommes d'État hypocrites qui, privant la société de sa part légitime de liberté, s'efforcent de la dédommager de cette perte par le bien-être matériel et par la tranquillité publique, placés sous la garantie de la religion. « Ils rebâtiraient, dit-il [2], le temple de Salomon pour y mettre en sûreté le veau d'or. »

Pour introduire la liberté au sein d'une société qui en est privée, les réformes lui semblent plus efficaces que les révolutions, « ces crises redoutables où tout peut périr à la fois, où l'on sacrifie ce qu'on possédait, sans gagner toujours ce qu'on désire [3]. » Aussi rien ne se ressemble moins, selon lui, que l'esprit libéral et révolutionnaire. Ceux que domine ce goût fatal des révolutions pour elles-mêmes, ce sont des âmes sans règle pour qui les idées novatrices sont les seules vraies, et les idées extrêmes les seules logiques, qui, jugeant tout permis au dévouement, confondent le dévouement avec le fanatisme. A l'imitation d'une Société fameuse, pour qui la fin justi-

[1] *L'Angleterre au dix-huitième siècle.* 2e édition, tome Ier, page 12.
[2] *Passé et présent*, tome II, page 33.
[3] *L'Angleterre au dix-huitième siècle*, préface.

fie les moyens, elles absolvent et sanctifient dans leurs excès les passions qui font le mal au nom du bien [1]. Cependant on trouve dans presque tous les écrits politiques de M. de Rémusat, notamment dans sa *Politique libérale* [2], la justification de la Révolution française, distinguée des crimes et des violences dont elle a été le prétexte. Il croit que la Révolution de 1789 a été la conséquence inévitable de l'ancien régime. Si elle a plus souvent abouti à la centralisation qu'à la liberté, c'est un sacrifice qu'elle faisait à l'unité nationale, la seule chose qui fût restée de l'ancienne monarchie.

Tous les gouvernements qui consacrent et organisent la liberté, M. de Rémusat les tient pour légitimes. Mais il y en a un qu'il préfère à tous les autres, c'est la monarchie constitutionnelle. « Le gouvernement anglais dans la société française, tel est, disait-il, le rêve de ma vie. » Ce n'est pas que la république lui paraisse moins belle ; mais, à son avis, « elle est si difficile, qu'elle a tout l'air d'être impossible, et l'impossible ne se tente pas impunément [3]. » Il s'est convaincu, à la fin de sa vie, étant ministre des affaires étrangères, qu'il y a des circonstances où la monarchie constitutionnelle est plus difficile que la république.

Libres ou esclaves, les nations comme les individus sont, d'après lui, les véritables auteurs de leurs des-

[1] Même ouvrage, page 5.
[2] Un vol. in-8°, Paris, 1860 et 1875.
[3] *L'Angleterre au dix-huitième siècle*, page 9.

tinées. Il n'admet point le fatalisme historique, tel que l'ont professé quelques-uns de ses plus illustres contemporains ; il le répudie surtout quand il tend à nous montrer dans les plus criminels excès et les passions les plus aveugles des moyens nécessaires pour conquérir la liberté. On lit dans sa *Politique libérale :* « Les nations ne sont d'ordinaire que ce qu'elles ont voulu et n'obtiennent que ce qu'elles ont mérité. »

Cette foi inébranlable dans la raison et dans la liberté, sur laquelle repose sa philosophie politique, M. de Rémusat l'a apportée dans la métaphysique et dans la psychologie. Sans se piquer de traiter avec suite les questions qui rentrent dans cette double sphère de la pensée, il soutient qu'il n'appartient à personne de circonscrire dans des limites infranchissables le champ de l'observation philosophique. Il a même écrit un Mémoire qui n'est pas la moins originale de ses œuvres, sur *les Facultés inconnues de l'âme humaine*. Il reproche à son ami Jouffroy d'être resté en deçà des vérités certaines, d'avoir laissé au doute une part plus grande qu'il ne faut et montré contre la philosophie une défiance excessive [1]. Tout en combattant les témérités de la philosophie allemande, il demande à la philosophie française de ne pas rester enfermée dans le cercle étroit de la psychologie et de l'histoire de la philosophie. Il veut que, avec une méthode plus sûre et moins arbitraire que

[1] *Passé et présent*, tome II, page 213.

celle des philosophes de l'Allemagne, elle aborde le problème de la nature des choses, c'est-à-dire le problème le plus général et le plus élevé de la métaphysique. « Oui, sans métaphysique, disait-il un jour devant l'Académie des Sciences morales et politiques, il y a nécessairement scepticisme ; mais, dans cet essor suprême de la pensée spéculative, une conscience éclairée de la limitation de la connaissance humaine est indispensable [1]. »

Joignant l'exemple au précepte, il a essayé de définir la nature de la matière, la nature de l'esprit et la nature de Dieu. La conclusion d'un travail étendu qu'il a consacré dans ses *Essais de Philosophie* au premier de ces trois problèmes, c'est que les phénomènes de la matière peuvent tous se ramener au mouvement et que le mouvement lui-même ne peut se concevoir sans une cause agissante et indivisible, ou sans une force. Mais des forces aveugles, en supposant qu'elles existent de toute éternité, peuvent bien nous expliquer le mécanisme de l'univers, elles ne sauraient nous rendre compte de la variété régulière et de l'harmonie constante des êtres. Il faut donc s'élever plus haut et reconnaître au delà des forces aveugles une force intelligente. Assurément, le fond de cette théorie est emprunté à Leibniz ; mais M. de Rémusat l'a développé avec une grande puissance d'analyse, éclairée par la lumière de l'histoire.

Nous pouvons déjà, par sa façon de com-

[1] *De la Philosophie allemande*, un vol. in-8°, page 150, Paris, 1845.

prendre la matière, nous faire une idée des opinions de M. de Rémusat sur l'esprit. Non content de réfuter les doctrines de Broussais et de Cabanais, qui font de l'esprit un produit du corps en réduisant tous les phénomènes de l'intelligence et de la volonté à de simples fonctions de l'organisme, il établit directement par la conscience l'existence d'un principe spirituel dans l'homme ; car la conscience n'a point d'organe. La matière intelligente lui paraît être le plus inintelligible des mystères, un mystère auquel on ne peut croire que d'une foi aveugle, en répudiant tous les faits et en faisant violence à la raison. Il rappelle que Broussais et Cabanis n'ont pu se dispenser d'admettre une cause première, et même que le dernier de ces deux apôtres du matérialisme est tombé, à la fin de sa vie, dans une sorte de panthéisme par lequel il s'est dédommagé d'avoir matérialisé l'esprit en spiritualisant la matière [1].

Après avoir opposé la conscience aux hypothèses matérialistes, M. de Rémusat se garde bien de s'y renfermer à l'exemple de Jouffroy et de l'École écossaise. De l'unité intellectuelle du moi, il passe hardiment à l'unité substantielle de l'âme. Penser, dit-il, n'est que se connaître intelligent, et pour l'être intelligent, c'est se sentir être. » Il faut lire les développements, et nous oserons dire les preuves de cette proposition dans l'article *Esprit* qu'il a écrit pour le *Dictionnaire*

[1] *Passé et présent*, tome II, page 230 ; *Essais de philosophie*, tome II, page 43.

des Sciences philosophiques, et qu'il a revu quelques jours avant sa mort.

Dans un petit volume qui a pour titre *Philosophie religieuse, ou de la Théologie naturelle en France et en Angleterre*, M. de Rémusat nous fait connaître ses opinions sur la nature divine [1], ou plutôt sur ce que l'esprit humain est capable, selon lui, d'en savoir et d'en penser. Dans sa conviction, Dieu n'est qu'une idée ; ce qui revient à dire que notre façon de le concevoir est l'œuvre pure de la raison. L'objet d'une idée pure de la raison peut être démontré comme un objet réel ; et, en effet, il y a des preuves de l'existence de Dieu. Une des plus concluantes est celle des causes finales, pourvu qu'on la soumette au contrôle de l'expérience et qu'elle n'ait pour base que des faits scrupuleusement observés. Ainsi, comment ne pas croire, par exemple, malgré les dénégations du positivisme, que les yeux sont faits pour voir et que le monde est fait, entre autres choses, pour être vu ? La structure des yeux et la structure du monde attestent donc l'existence d'une cause intelligente. Le même raisonnement, M. de Rémusat, dans son article *Esprit*, l'applique au rapport de la connaissance et de l'objet connu. « Tout ce qui est, dit-il, est nécessairement connu ; car que serait ce qui ne serait ni connu ni connaissable ? Il existe donc une unité connaissante, dont la connaissance est universelle et absolue. »

[1] In-18, Paris, 1864.

Mais, si démontré qu'il soit, l'objet d'une idée pure de la raison n'est pas représentable comme les objets de la perception et de la conscience, il ne peut être que conçu. La religion seule a pour effet de nous rendre Dieu représentable en le dépouillant de sa pure idéalité, parce que la religien ne s'appuie pas sur la raison, mais sur la tradition, c'est-à-dire sur des faits qui relèvent de l'autorité et de l'histoire. C'est donc altérer la notion philosophique de Dieu que de la faire reposer sur des considérations religieuses. On reconnaît ici, sous une forme plus précise, la pensée de M. Cousin, que la religion et la philosophie sont essentiellement distinctes, et que c'est les méconnaître toutes deux que de vouloir les confondre ou les substituer l'une à l'autre. Mais M. de Rémusat, moins timide ou moins circonspect que le chef de l'école éclectique, dont il est resté d'ailleurs l'admirateur et le plus constant ami, ne se refuse pas à étudier les modifications que la religion a subies sous l'influence des événements et les controverses qui se sont élevées dans son sein. Cela fait partie, selon lui, de l'histoire de l'esprit humain, sinon de l'histoire de la philosophie.

Ramenant la religion des peuples européens au christianisme, il remarque avec finesse que, pour un grand nombre de prétendus croyants, le christianisme n'est rien de plus qu'une politique, un moyen de discipliner la société et de la préserver des révolutions. Pour d'autres, c'est un moyen d'échapper au scepticisme et de se mettre à l'abri des incertitudes

inséparables de la philosophie et de la science. Il ne leur vient pas à l'esprit qu'il ne suffit pas qu'une chose soit affirmée avec hauteur et répétée avec ensemble pour qu'elle soit vraie. Pour d'autres enfin, la religion est la voie par laquelle on arrive à connaître Dieu et à entrer en rapport avec lui; c'est, comme on l'a dit, « Dieu sensible au cœur. » Voilà donc, sous un même nom et sous les mêmes dehors, avec la profession des mêmes dogmes, trois religions essentiellement différentes, si même toutes les trois sont des religions [1].

Une des principales questions qui agitent toutes les communions chrétiennes, c'est celle de la grâce et du libre arbitre. Cette croyance à la nécessité de la grâce pour le salut du genre humain, M. de Rémusat l'explique par le fait de l'imperfection morale de l'humanité; et cette explication philosophique lui montre en même temps où le dogme en question doit s'arrêter pour ne pas blesser les règles fondamentales de la morale. « Si l'on prétendait, dit-il [2], convertir la fragilité du cœur humain en une perversité essentielle et dominante qui détruisît la bonté des actions honnêtes et le mérite des vertus, je dirais que la conscience du genre humain se soulève contre cette idée. »

Ainsi, ce prétendu sceptique a affirmé avec énergie et éclairé à la lumière d'une rare intelligence, secondée par une science non moins rare, toutes les

[1] *Channing, sa vie et ses œuvres*, Préface.
[2] *Passé et présent*, tome II, page 435.

vérités qui font l'honneur et la force de la nature humaine : en politique, la justice et la liberté comme le but même de la société et la raison d'être du pouvoir ; en morale, la responsabilité des peuples et des individus devant la règle immuable du devoir ; en métaphysique, un spiritualisme aussi décidé que celui de Leibniz et de Descartes, établi par les procédés sévères de la méthode d'observation ; en religion, une ferme croyance en Dieu, unie à une critique indépendante, mais toujours respectueuse, des dogmes théologiques.

Mais nous aurions donné une idée trop incomplète de M. de Rémusat si nous ne tirions de ses écrits quelques pensées qui nous montrent en lui un moraliste aussi bien qu'un philosophe :

« Rien ne mortifie plus une âme fière que de se trouver incapable du bien [1]. »

« Le malheur, s'il peut affaiblir la confiance, ne doit pas atteindre la conviction [2]. »

« Plus la civilisation est avancée, plus la foule grandit et les individus diminuent [3]. »

Au roseau pensant de Pascal il a ajouté la souffrance et a résumé toute la destinée de l'homme dans ces deux mots : « Penser et souffrir. »

C'est aussi à Pascal que l'on songe involontairement lorsqu'on lit dans une de ses préfaces les lignes suivantes :

« Avec quelle rapidité le passé rentre dans la nuit!

[1] *L'Angleterre au dix-huitième siècle*, tome Ier, page 2.
[2] *Ibid.*
[3] *Passé et présent*, tome Ier, page 105.

A peine de ce côté de l'horizon historique qui fut le levant pour nous voit-on briller encore sur un fond obscur quelques points lumineux, quelques vagues lueurs ; l'ombre gagne, ou plutôt tout recule dans un lointain où rien n'apparaît distinctement aux yeux de ceux qui sont venus après nous [1]. »

Enfin quelle délicatesse de sentiment et quelle finesse d'observation, quelle fraîcheur de pensées dans la notice consacrée à Pauline de Meulan, devenue madame Guizot !

Ce n'est plus seulement un grand esprit et un bel esprit, mais une belle âme que l'on reconnaît à de tels accents.

[1] *Ibid.*, page 3.

PAUL JANET

LES CAUSES FINALES [1].

On a pu pendant quelque temps, dans notre pays, reprocher à la philosophie de rester étrangère à la science, et de fournir ainsi à la science un prétexte pour la dédaigner, pour la reléguer parmi les illusions d'un autre âge. Ce reproche, elle a cessé de le mériter. Pendant que les savants, sauf un petit nombre de glorieuses exceptions, continuent de montrer un souverain mépris pour les idées philosophiques, on pourrait se contenter de dire pour toute espèce d'idées, pour tout principe supérieur à la constatation des faits et de leur ordre de succession, les philosophes se tiennent exactement informés des travaux qui occupent les savants et des discussions qui animent leurs recherches. Parmi les ouvrages de philosophie qui ont paru en France pendant ces vingt dernières années, on en citerait peu où les progrès les plus récents et les théories les plus importantes, soit de la physiologie et de l'histoire naturelle, soit de la physique, de la mécanique et de l'astronomie, ne tiennent pas la place que réclame une étude approfondie de l'esprit humain, sans préjudice

[1] *Les Causes finales*, par Paul Janet, membre de l'Institut, professeur à la Faculté des Lettres de Paris. Un vol. in-8°, chez Germer-Baillière et C°. — Paris, 1876.

des connaissances historiques et des recherches d'érudition déjà passées en habitude depuis près d'un demi-siècle par la puissante influence de M. Cousin. Sans contester le rang que les autres ont justement conquis dans l'estime publique, je ne veux m'occuper ici que d'un seul de ces ouvrages : celui que M. Paul Janet vient de publier il y a quelques mois sur les causes finales.

Qu'est-ce que les causes finales ? Tout le monde comprend, tout le monde croit, d'une foi inébranlable, que rien ne commence sans cause, qu'aucun fait ne se produit tout seul. C'est ce que les philosophes appellent le principe de causalité ; un principe qu'on ne peut supprimer sans supprimer avec lui une des conditions les plus nécessaires de la pensée, et dont les sceptiques les plus résolus ne peuvent se dispenser de faire à chaque instant l'application. Le principe de causalité, quand on n'y ajoute aucune autre désignation, nous fait remonter de l'action à l'agent, du fait à la cause qui l'a produit, à sa cause efficiente.

Mais une cause efficiente, quand elle est douée d'intelligence ou soumise à la direction d'une intelligence, a nécessairement un but en agissant ; ce but, elle le conçoit avant d'agir, elle le poursuit par tous les moyens propres à l'atteindre, et c'est lui qui, à proprement parler, la détermine à l'action, lui qui doit être le résultat, la fin de tous les faits antérieurs et nécessaires à sa réalisation. Voilà ce qu'on appelle une cause finale. La maison est la cause finale de

tout le mouvement que se donne l'architecte pour la bâtir; la guérison est la cause finale des études que fait le médecin et des soins qu'il accorde à ses malades; la moisson est la cause finale des peines que supporte le laboureur pour cultiver et ensemencer la terre. Toutes les fois que plusieurs faits ou plusieurs actes tendent manifestement au même résultat et se coordonnent entre eux de telle façon qu'ils n'existent que pour lui, qu'ils ne se sont produits que pour le produire, ce résultat ne peut être considéré comme un effet du hasard ou comme un phénomène mécanique; il a existé dans la pensée avant de se manifester dans la réalité ; c'est une cause finale.

Parmi les actions et les œuvres de l'homme, il y en a bien peu qui ne s'expliquent par des causes de cette espèce. Elles ont leur place dans l'industrie, dans les arts, dans les occupations les plus vulgaires aussi bien que dans les œuvres les plus relevées; elles remplissent le cours entier de la vie; car, même lorsque l'homme s'abandonne à la passion, il conserve assez d'intelligence et assez d'empire sur lui-même pour rechercher les moyens les plus propres à la satisfaire. Y a-t-il aussi des causes finales dans la nature? Dès la plus haute antiquité, il y a eu des philosophes, des savants, des esprits religieux qui l'ont pensé. La première preuve qui ait été donnée de l'existence de Dieu, celle que renferme le fameux psaume : *Cœli enarrant gloriam Dei* ; celle que Xénophon place dans la bouche de Socrate, est fondée sur cette croyance, qui n'a rien perdu de son autorité

et qui subsiste encore aujourd'hui, malgré les objections de Kant, chez les philosophes modernes. Quant aux savants, ils n'ont pas seulement usé, ils ont abusé des causes finales, négligeant pour elles l'observation directe des phénomènes et cherchant moins à connaître la nature des choses que le but de leur existence. De là, contre les causes finales, une réaction qui, remontant à Bacon et à Descartes, n'a cessé de s'étendre et de se fortifier. On ne se contente plus aujourd'hui de les bannir de la science, on les condamne, au nom de la philosophie, au nom de certains systèmes de philosophie, comme une illusion de l'esprit, comme une de ces « idoles » que l'auteur du *Novum Organum* s'est promis de renverser ; et les systèmes qui mettent le plus d'affectation à les conserver les dénaturent au point qu'il est impossible de les reconnaître et de leur attribuer un degré quelconque de réalité.

Les causes finales ont contre elles, non-seulement le scepticisme qui nie toute relation générale et constante entre les phénomènes de la nature; non-seulement le positivisme qui, n'admettant que des faits liés entre eux par certains rapports, rejette comme des hypothèses les causes et les principes ; non-seulement le mécanisme ou cette forme particulière du positivisme qui ne reconnaît que des forces brutes, mais des systèmes de pure métaphysique, tels que l'idéalisme de Kant et le panthéisme de Spinoza. Deux autres doctrines, celles de Hegel et de Schopenhauer, ne leur laissent, en leur ôtant la

conscience, qu'une existence purement nominale.

C'est contre tous ces adversaires que M. Janet a entrepris la défense des causes finales, et il s'acquitte de cette tâche difficile avec une solidité, une puissance de dialectique, une richesse de connaissances, une profondeur de pensée qui n'ont été dépassées ni peut-être égalées par aucune œuvre de philosophie contemporaine. Ajoutez à ces qualités l'irréprochable clarté du langage et une modération dans la critique, une bienveillance envers les opinions combattues, qui fait un heureux contraste avec la violence, le sans-gêne ou le dogmatisme tranchant qu'on rencontre aujourd'hui dans la plupart des discussions, principalement des discussions philosophiques et religieuses.

Il était facile à M. Janet, et la nature des choses le lui aurait permis, de faire des causes finales un principe absolu, nécessaire, inhérent à la pensée humaine et à toute pensée, comme celui que nous présente la relation de cause à effet. Il pouvait, et je crois qu'il devait soutenir, que rien n'existe qui ne soit intelligible, sinon pour nous, du moins à l'égard d'une intelligence assez vaste pour tout comprendre, et que rien n'est intelligible qui ne porte en soi sa raison d'être, c'est-à-dire qui ne suppose une cause finale. Le principe une fois démontré par sa propre évidence, les faits pouvaient être invoqués comme moyen de confirmation ou à titre de contre-épreuve. Telle n'est point la voie qu'a suivie M. Janet. Ayant devant lui comme principal contradicteur le positi-

visme, ayant à lutter contre les procédés de rigoureuse investigation employés dans la science, il n'a pas voulu faire un pas sans être appuyé sur l'expérience et l'induction. Il fait de l'existence des causes finales une vérité d'expérience, un fait qui, se généralisant au moyen de l'induction la plus sévère, est aussi irrécusable que n'importe quel autre fait constaté de la même manière. Cette méthode paraît d'abord un peu lente, mais elle est sûre. Appliquée comme elle l'est dans le livre de M. Janet, elle fait penser au travail d'une vrille qui, s'appuyant d'abord sur un point presque imperceptible, traverse peu à peu, en tournant sur elle-même, les couches de matière les plus épaisses et finit par livrer passage à la lumière.

L'existense des causes finales, de la finalité comme disent les philosophes, est d'abord attestée dans chacun de nous par sa propre conscience, ou se présente comme un acte qui lui est personnel. A moins d'être insensé ou ivre, quel est l'homme qui agit sans but? Quel est l'homme qui, poussé par le besoin, l'intérêt, la passion ou toute autre cause, ne poursuit pas la fin désirée et connue avant l'action, par les moyens qu'il juge les plus efficace? Il n'y a ni parti-pris, ni raisonnement, ni objection qui puisse prévaloir contre un fait aussi primitif et aussi simple.

Mais le fait que la conscience constate dans chacun de nous, l'induction nous oblige à le reconnaître chez nos semblables. Quand même on supprimerait le langage au moyen duquel nous pénétrons dans leur

pensée, en voyant qu'ils accomplissent les mêmes actes que nous, qu'ils se livrent aux mêmes occupations, qu'ils pratiquent les mêmes industries, il nous est impossible de n'être pas convaincus qu'ils poursuivent les mêmes fins. S'ils chassent et s'ils pêchent, c'est évidemment pour se nourrir ; s'ils bâtissent, c'est pour se construire des maisons ; s'ils filent, s'ils tissent, c'est pour se faire des vêtements ; s'ils taillent le marbre et la pierre, s'ils coulent le bronze, c'est pour imiter les belles formes et se procurer la joie de les contempler à loisir.

Voilà donc les causes finales devenues une réalité, une vérité d'expérience absolument incontestable dans l'homme ; et si elles sont dans l'homme, pourquoi ne seraient-elles pas dans la nature ? L'homme est dans la nature, comme le dit avec raison M. Janet. Les observations que l'on vient de faire sur lui, l'induction et l'analogie nous autorisent à les étendre en grande partie aux animaux. On remarque d'abord dans la nature animale, surtout chez les espèces supérieures, des actes qui, sans dépasser la sphère des besoins physiques, portent des traces évidentes de réflexion. Les animaux chasseurs, pour saisir leur proie, emploient des piéges et des ruses qui varient suivant les circonstances. Les animaux constructeurs savent également se plier à la nécessité pour le choix des matériaux dont ils font usage et pour la forme de leurs demeures. D'autres bêtes, faisant en été des provisions pour l'hiver, les réunissent dans des magasins propres à les contenir et à les conserver. Que des

actes tout à fait semblables soient accomplis sous nos yeux par des sauvages, nous ne manquons pas de les rapporter à un but préconçu, tout au moins pressenti ; nous sommes sûrs de ne pas nous tromper en leur attribuant une cause finale. Pourquoi donc penserions-nous autrement quand il s'agit des animaux ? L'automatisme des bêtes, imaginé par Descartes, n'a jamais été accepté par personne, et l'on peut supposer que Descartes lui-même, s'il avait eu un chien ou un cheval préféré, l'aurait répudié en fait. D'ailleurs, si la bête, même la plus intelligente, n'était qu'une machine, la cause finale n'en subsisterait pas moins ; seulement il faudrait la placer dans le mécanicien.

C'est à une conclusion semblable qu'on est forcé de s'arrêter lorsqu'on passe des actes réfléchis de la nature animale à ses actes instinctifs. Qu'il y ait des instincts, cela est hors de doute. On a fait de vains efforts pour expliquer les instincts comme des habitudes transmises par l'éducation aux générations successives. L'histoire naturelle et l'observation psychologique sont absolument réfractaires à cette hypothèse. Que tous les instincts tendent à des fins qui sont communes à la nature animale et se servent de moyens variés suivant la structure des animaux, suivant les milieux où ils sont appelés à vivre, cela est également certain. Enfin on ne saurait nier qu'en exécutant les opérations instinctives qui appartiennent à son espèce, l'animal ignore ce qu'il fait. Donc, la cause finale qui agit en lui dépasse les limites de

son existence ou poursuit un but plus général que celui qui lui est proposé. Elle devrait être cherchée au-dessus de lui, s'il était démontré qu'une cause finale ne peut se séparer de la conscience.

La finalité qui existe dans les instincts se retrouve naturellement avec le même caractère dans les fonctions, puisque c'est par les fonctions que les instincts se manifestent. Mais des fonctions aux organes, le passage est peut-être plus difficile. Cependant il a été franchi par M. Janet avec un rare bonheur. Les fonctions de la vie animale, considérées dans leur ensemble, lui représentent l'industrie de la nature. Or, l'industrie de la nature emploie des machines naturelles. Ces machines naturelles, ce sont les organes. On ne peut pas dire que les organes soient moins appropriés à leur destination que les engins et les instruments fabriqués par la main de l'homme. Le cœur est une pompe, l'œil est un instrument d'optique, le cristallin est un verre lenticulaire. Aucun de ces organes ne faillit à sa fonction. Comment donc serait-il permis de soutenir qu'ils ont été formés sans but, qu'ils ne sont qu'un résultat fortuit des forces de la nature ou des propriétés de la matière, tandis que nous aurions honte d'affirmer la même chose des instruments analogues qui sortent de nos ateliers? Quoi! l'on reconnaîtrait une cause finale à la hache informe qui a été fabriquée dans l'âge de pierre, et l'on refuserait d'affirmer que l'œil a été fait pour voir, l'oreille pour entendre, l'estomac pour digérer? L'esprit systématique, poussé à ce point, est

une gageure non-seulement contre le sens commun, mais contre l'évidence.

Après les organes, M. Janet introduit dans la discussion les opérations par lesquelles la nature les produit et les conserve, et la cause immédiate de ces opérations, la force nutritive et génératrice. Il va de soi que s'il y a un dessein, un but, une cause finale dans les organes, il y en a une aussi dans les actes et dans la force dont nous parlons. Mais ce n'est pas le raisonnement seul qui nous fournit cette conclusion ; elle s'impose à notre esprit comme un fait d'expérience. Qu'on admette ou qu'on nie la perpétuité des espèces, qu'on soit un adversaire ou un disciple de Darwin, on ne pourra méconnaître dans la génération des plantes et des animaux le dessein qui subordonne les parties au tout, qui fait dépendre le tout de l'accord des parties elles-mêmes, c'est-à-dire les organes de leur aptitude à remplir leurs fonctions respectives. C'est ce que M. Claude Bernard appelle si justement le *dessein vital* ou *l'idée directrice*. La nutrition n'est, pour ainsi dire, on peut même soutenir qu'elle n'est en réalité que la génération continue. Les aliments qu'absorbe l'être vivant, les substances étrangères dont il pénètre la sienne, revêtent les formes et les propriétés de ses organes et de ses tissus. Il ne reste pas, il devient constamment ce qu'il est et ce qu'il devait être dans l'origine. Entre la génération et la nutrition vient se placer la régénération qui, dans un animal mutilé ou blessé, reproduit le tissu ou le membre qu'il a perdu.

Dans cette dernière opération, la nature procède comme dans les premières ; elle n'agit pas en aveugle bien qu'elle soit inconsciente. Rien de fortuit ni d'imprévu dans ses œuvres quand on les embrasse dans leur généralité; elle se conforme à un plan, elle poursuit des fins subordonnées les unes aux autres ; les exceptions mêmes qu'elle nous présente quelquefois s'expliquent par ces fins dont elle a été écartée accidentellement.

Mais il ne suffit pas de démontrer directement l'existence des causes finales, il faut encore les défendre contre les objections qui leur sont opposées au nom de la science contemporaine. Voici d'abord les physiologistes, non pas tous, mais un certain nombre d'entre eux, et non les derniers. Négligeant la forme des organes pour s'occuper avant tout de leur composition, ils résolvent le corps animé dans ses élémens vivants, bien différents de ses éléments chimiques, et qui portent dans la science le nom de cellules. A la place de l'homme, de l'animal, de la plante, d'un être organisé quelconque, ils nous montrent des rassemblements, on pourrait dire des troupeaux ou des peuples de cellules toutes douées de vie, et d'une vie indépendante de celle de leurs compagnes, toutes pourvues de propriétés différentes, de propriétés vitales de la nature de celles qu'on attribue aux organes et aux tissus. Il en est même auxquelles on accorde un certain degré de conscience. De cette multiplicité, de cette variété, de cette indépendance réciproque des éléments constitutifs des

corps organisés, on se croit autorisé à conclure qu'il n'y a que des effets et des causes dans la nature vivante, mais non des moyens et des fins; que les fonctions et les organes de la vie, résultat fortuit de l'association des cellules et de la coopération de leurs propriétés vitales, ne répondent pas plus à un plan, à un dessein, à un ordre préétabli, que la combinaison des corps simples et de leurs propriétés chimiques dans la matière brute.

M. Janet ne nie pas les prémisses, c'est-à-dire les faits mis en lumière par l'analyse physiologique, mais il répudie la conclusion. Les faits appartiennent à la science, elle seule en est juge; la conclusion est du ressort de la philosophie. La science n'est pas obligée, quoiqu'elle en ait le droit, de sortir de son domaine propre pour s'occuper des causes finales. Quand elle s'en occupe pour les nier, la philosophie, qui a ses raisons pour les admettre, est forcée de la contredire. La contradiction est légitime ici, elle est fondée en vérité comme en droit, car l'existence des cellules comme éléments primitifs des corps vivants n'empêche pas les organes d'avoir la structure qui convient à leurs fonctions et n'empêche pas les fonctions de conspirer à un but final que l'on reconnaît sans peine dans la conservation de l'individu et dans celle de l'espèce. Rien de plus spirituel et aussi de plus solide à mon sens que cet argument opposé par M. Janet à ceux qui pensent que les cellules suffisent pour nous expliquer le miracle de l'organisation et de la vie. « Dire que les éléments étant donnés, il va

de soi qu'ils se forment en tissus, et que, les tissus étant donnés, il va de soi qu'ils se forment en organes, c'est dire que des fils de soie étant donnés, ils se distribuent en pièces d'étoffe, et que, lorsque l'on a une pièce de drap, c'est comme si l'on avait un habit [1]. »

La difficulté est bien plus grande encore lorsque, par la seule association des cellules, on essaye de rendre compte des opérations de la pensée. Que pour l'esprit de l'homme, qui étroitement uni à l'organisme, forme avec lui, selon l'expression de Bossuet, un tout naturel, le cerveau soit une condition de la pensée, c'est un fait incontestable. Mais que cet organe si compliqué, ce mécanisme si savant et encore si peu connu ne soit, ainsi que la pensée elle-même, que le résultat de l'association fortuite des cellules cérébrales, c'est une énormité qui ne peut être soutenue de sang-froid. Nous ne voulons pas parler ici de la distinction de l'âme et du corps, mais de la nécessité de reconnaître un dessein, un plan, dans les plus éclatantes manifestations de l'ordre et dans la plus merveilleuse fonction de la nature humaine, dans l'exercice des facultés de l'intelligence et dans la création des œuvres qui sont l'orgueil et la splendeur de notre vie.

Les causes finales ont rencontré d'autres adversaires dans les rangs des naturalistes; ce sont ceux qui soutiennent la doctrine de l'évolution ou de la

[1] Liv. Ier, chap. 4, p. 189.

transformation indéfinie des espèces, Darwin et ses disciples. M. Janet rappelle que cette doctrine n'a pas la nouveauté qu'on lui attribue. Elle a été enseignée au dix-huitième siècle et dans les premières années du dix-neuvième par Lamarck. Elle a été présentée au dix-septième sous sa forme la plus générale par Leibniz. C'est dire qu'elle ne renferme pas les conséquences qu'on a essayé d'en faire sortir, et que, prise en elle-même, elle n'est pas inconciliable avec le principe des causes finales. M. Janet ne s'en tient pas à ces considérations ; il examine le système de l'évolution sous toutes ses faces, il énumère les insurmontables difficultés que soulève ce système, tant du côté de la philosophie que de celui de la zoologie. Mais nous ne pouvons pas suivre M. Janet dans cette habile et savante critique ; il faut nous contenter de l'indiquer. Nous ne le suivrons pas davantage dans sa discussion contre les spinozistes, les épicuriens et ceux qui, sous un nom ou sous un autre, n'admettent dans la nature et dans l'esprit de l'homme que des effets mécaniques. Nous dirons seulement qu'après avoir démontré l'intervention des causes finales dans la nature vivante, il l'étend, par les mêmes raisons, au système du monde et à la loi de l'attraction. « Qu'importe, dit-il, à l'attraction universelle que le monde subsiste ou ne subsiste pas ? Or, il se trouve que cette force qui engendre le système solaire a en elle-même de quoi le conserver. Il se trouve que des particules de matière, indifférentes en elles-mêmes à former tel ou tel ordre,

et obéissant à une loi sourde et muette comme elles, ont rencontré un équilibre et un état de stabilité qui semble, suivant Arago, l'effet d'un miracle [1].

Mais ce n'est pas assez pour la satisfaction de l'esprit, pour le contentement de la conscience philosophique, d'avoir établi que, partout où peut pénétrer l'observation dans l'organisation de l'homme, dans la vie de l'animal et de la plante, dans la structure générale de l'univers, il y a un dessein, un but, une fin, une harmonie préétablie; nous voulons savoir quelle est la cause de ce dessein et de cette harmonie. Que nous y réussissions ou non, nous avons besoin de nous en faire une idée qui ne soit pas en opposition avec les faits et avec les lois essentielles de la nature ou de notre propre intelligence. Cette grave question est traitée par M. Janet dans la seconde partie de son livre.

II

Il semble que rien ne soit plus légitime, une fois qu'on a découvert dans les phénomènes les plus importants de la nature des traces incontestables d'intelligence, que de la considérer dans son ensemble comme l'œuvre d'une cause intelligente. Mais l'esprit philosophique ne procède pas avec cette promptitude.

[1] Liv. Ier, chap. 5, page 238.

Il ne se rend qu'à la force de l'évidence, et l'évidence n'existe pas pour lui tant qu'il y a une ombre entre lui et la vérité, tant qu'il aperçoit un motif de doute, un point qui donne prise à l'objection, un chemin ouvert à l'hypothèse. Il ne faut pas s'en plaindre, car c'est une des marques les plus éclatantes de notre grandeur; c'est la preuve de notre amour pour la vérité en elle-même, sans égard pour les conséquences utiles ou nuisibles, sans préoccupation de la sécurité ou du trouble qu'elle introduit dans notre vie; c'est la source de tout progrès et de tout perfectionnement, non-seulement dans la pensée, mais dans le sentiment, non-seulement dans la connaissance, mais dans la foi. La foi, en effet, ou plutôt l'esprit religieux, aussi ancien que l'homme et plus ancien que la philosophie, ce n'est pas une croyance particulière, ce n'est pas un dogme accepté dans un certain temps par une portion plus ou moins considérable de l'humanité, c'est la source de toutes les croyances et de tous les dogmes qui ont existé depuis le commencement du monde ou qui existent encore aujourd'hui. Or, les dogmes sans l'esprit philosophique qui les force à se justifier, à s'épurer, à se mettre d'accord avec les conquêtes de la science et les exigences de la société, se réduisent au bout de quelque temps à une lettre morte ou à une grossière idolâtrie. Cela tient à ce que l'esprit religieux et l'esprit philosophique, malgré les combats qu'ils se livrent entre eux dans leurs manifestations inférieures, sont loin d'être opposés l'un à l'autre par leurs

principes. Élevés à leur plus haute puissance et parvenus à se dégager, le premier, des formes essentiellement variables de l'imagination ; le second, de la séduction de l'hypothèse et des inconséquences du scepticisme, ils nous placent tous les deux dans le centre de la réalité, au sein de l'infini, raison dernière de toutes les fins. Voyons maintenant quelles sont les objections qu'on a élevées contre cette conclusion suprême de l'existence des causes finales dans l'univers et du raisonnement par lequel l'homme est conduit à admettre ces causes.

La première objection vient de Kant. Le principe des causes finales, selon ce philosophe, n'est pas un véritable principe. Ce n'est ni une loi nécessaire de la pensée, ni l'expression d'un rapport réel entre les choses, d'une condition réelle de l'existence. Ce n'est qu'une hypothèse commode et utile à l'aide de laquelle il nous est permis de ramener les phénomènes de la nature à une certaine unité. Parmi ces phénomènes, il y en a que nous appelons des moyens, d'autres que nous appelons des fins, et nous subordonnons par la pensée les premiers aux derniers, de manière à en composer un tout systématique ; mais rien ne nous autorise à dire que cet arrangement si commode pour nous existe hors de notre esprit et nous représente l'ordre établi dans la nature des choses. A plus forte raison serait-il téméraire de remonter de cet ordre hypothétique à une cause intelligente, à une cause ordonnatrice de l'univers, supérieure et par là même extérieure à la nature.

A cette difficulté, M. Janet répond que si l'idée des causes finales ne devait être admise que comme un simple moyen de mettre de l'ordre et de l'unité dans les observations recueillies par notre esprit ou dans les recherches de la science, elle serait tout à fait inutile ; car la science, quand on la distingue de la philosophie, la science proprement dite ne repose que sur la relation de cause à effet, et cette relation suffit pour lui donner l'unité qu'elle réclame. Si donc nous concevons, si nous admettons même à titre d'hypothèse un autre genre de rapport, celui qui existe entre un acte et un but, entre une fonction et une fin, entre la fin et les moyens, c'est dans les choses qu'il faut le placer et non plus seulement dans la pensée ; il faut le concevoir comme une loi de la nature, comme un ordre établi dans l'univers et non comme un lien artificiel entre nos connaissances. Ce dernier emploi est surtout inacceptable pour la cause de la finalité, pour la cause de l'ordre que nous apercevons dans le monde et dont l'action et l'intelligence, si cette cause existe, s'étendent nécessairement au delà des phénomènes accessibles à l'observation. Si cette cause est sans réalité, l'idée qui nous la représente est absolument sans utilité pour régler la marche de notre esprit.

Cette critique de la critique de Kant est très-fondée ; mais on se demande si elle ne pourrait pas être retournée contre M. Janet lui-même. M. Janet, en employant la variété peu commune de ses connaissances, sa pénétrante analyse, sa pressante et fine

dialectique à démontrer que les causes finales sont dans la nature, dans toutes les parties de la nature, soutient cependant que l'idée des causes finales, que la foi que nous avons dans leur existence n'est pas un principe inhérent à l'esprit humain, un principe constitutif de la raison, comme le principe de causalité, c'est-à-dire une idée nécessaire, une croyance nécessaire. « C'est, dit-il, une induction résultant de l'analogie... C'est une hypothèse, une doctrine, une opinion ; ce n'est ni un théorème, ni un axiome, ni un fait [1]. »

On comprend difficilement comment une induction, et une induction appuyée sur l'analogie, nous donnera pour résultat l'existence d'une intelligence absolue et infinie comme celle qui réalise et coordonne en dernier ressort toutes les fins de la nature ; comment une hypothèse, une opinion produira la certitude ; comment les faits que toute induction suppose renferment une conclusion supérieure à tous les faits. Mais l'idée que se fait M. Janet des causes finales n'est pas seulement attaquable par ses conséquences, très-opposées à celles que lui-même en a tirées, elle renferme en elle-même les plus graves difficultés.

S'il est absolument certain, non-seulement pour nous, mais pour tout être pensant — puisque c'est là une des conditions de la pensée — que tout ce qui commence d'exister a une cause, il ne l'est pas moins que tout ce qui commence d'exister, que tout fait qui

[1] Page 472.

se produit dans le temps ou dans l'espace a une raison. La raison d'être d'une chose, c'est le but auquel elle tend, c'est la fin à laquelle elle est prédestinée par sa nature même et par la nature de la cause qui l'a produite. Que cette raison ne soit pas toujours connue, que le plus souvent même elle nous échappe, cela est hors de doute ; mais une chose qui n'aurait aucune raison d'être connue ou inconnue serait une chose absolument inintelligible, c'est-à-dire absolument impossible en soi. Ce qu'aucune intelligence ne peut concevoir, ni une intelligence finie, ni une intelligence infinie, ni l'intelligence humaine, ni l'intelligence divine, n'existe pas et ne peut pas exister. Ce rapport nécessaire de l'intelligence et de l'existence, les philosophes indiens l'ont rendu sensible par un mot charmant que cite M. Janet : « La nature est semblable à une danseuse qui ne demande qu'à être vue et qui disparaît aussitôt après les applaudissements. »

Mais ce principe universel n'est pas le seul qui nous fasse croire que l'idée de cause finale est une idée nécessaire. Dès que nous avons reconnu une cause intelligente, — et il nous est impossible de ne pas reconnaître une telle cause, puisque la conscience nous en montre le premier exemple en nous-même, — dès que nous avons reconnu une cause intelligente, nous reconnaissons en même temps, comme une vérité évidente qui ne réclame l'intervention d'aucun raisonnement, qu'elle ne peut agir qu'en vue d'un but ou d'une fin. Sup-

poser le contraire, c'est supprimer l'intelligence et mettre à sa place la folie.

Ainsi, pas d'effet sans cause; pas de cause intelligente sans cause finale. Ces deux propositions se valent et sont aussi nécessaires l'une que l'autre, quoique la seconde soit subordonnée à la première. Ce n'est pas sur le principe que, malgré tous les systèmes du monde, il est possible d'hésiter, c'est sur les applications qu'il reçoit hors de nous. Quels sont les faits de la nature qu'il nous est permis ou que nous sommes obligés de considérer comme des preuves d'intelligence, comme un ordre préétabli, comme une relation entre des moyens et une fin ? Cette question ne peut être résolue qu'avec une extrême circonspection. C'est ici que l'induction et l'analogie sont à leur place, et c'est en restant dans ces limites qu'elles cessent d'être en contradiction avec l'idée d'une intelligence infinie, principe et fin de tout ordre et de toute intelligence.

Assurément, ce n'est pas M. Janet qui, tout en compromettant le principe, se refuse à tirer cette conséquence de l'idée des causes finales. Ce n'est pas même Kant, malgré les arguments de sa terrible critique. Kant, en effet, après avoir méconnu la finalité dans la nature, la rétablit dans la conscience de l'homme et l'affirme au nom de l'ordre moral. C'est l'ordre moral qui est pour lui le but ou la fin de la création, et, par suite de cette opinion, la création elle-même ou la nature devient à ses yeux un système de causes finales. Mais voici d'autres philosophes qui,

en acceptant le principe des causes finales comme un véritable principe, comme un principe nécessaire et universel, l'amoindrissent, le dénaturent dans l'application et le tournent contre la conséquence suprême qu'il nous importe le plus d'en faire sortir. Dans leur pensée, il n'y a aucune nécessité de croire que le principe de l'ordre qui règne dans la nature soit une intelligence, une volonté, un principe supérieur et antérieur à la nature, un dieu personnel et libre, un esprit revêtu des attributs de la conscience. Il leur semble plus conforme à la raison et à la généralité des faits que la nature elle-même soit portée par essence à poursuivre ses fins et par conséquent sa fin dernière par les moyens les plus propres à l'atteindre. C'est ce qu'on appelle la finalité immanente et inconsciente, ou la cause immanente de la finalité, par opposition à la cause transcendante, représentée par une intelligence supérieure à l'univers. Les philosophes qui soutiennent cette doctrine sont ceux qui, dans les premières années de ce siècle, ont renouvelé en Allemagne le panthéisme sous le nom de philosophie de la nature: Hégel, Schelling et leur innombrable postérité intellectuelle. Hégel est la plus haute personnification de cette école ; mais un de ses plus ardents adversaires, Schopenhauer, ne pense pas autrement que lui sur la finalité immanente.

On n'imagine pas un esprit plus étrange que ce philosophe misanthrope qui, nourri de tous les systèmes de la métaphysique allemande et familiarisé avec toutes les découvertes de la science moderne,

ne trouve rien de mieux à proposer à notre siècle que le bouddhisme indien. Pour lui, la vie c'est l'absurde, c'est le mal. Le souverain bien consiste à lui échapper par l'anéantissement de soi-même, par ce sommeil sans réveil, sans plaisir et sans douleur, que les disciples de Sakya-Mouni appellent le *Nirvâna*. Comment cette philosophie du désespoir a-t-elle pris naissance? Par la supposition tout à fait arbitraire, et, il faut bien le dire, extravagante, qui fait de l'intelligence le produit et l'instrument servile d'une puissance inintelligente. Selon Schopenhauer, le principe de toutes les existences, le principe immanent de l'homme et de l'univers, c'est la volonté; non pas une volonté personnelle et douée de conscience, mais une volonté universelle et inconsciente. Ne lui demandez pas ce que c'est qu'une volonté universelle et inconsciente, il ne pourrait pas vous le dire, ni lui ni personne au monde. Mais il soutiendra cependant que cette volonté poursuit un but qu'elle ne connaît pas et qu'elle atteint néanmoins avec une parfaite sûreté. Elle veut être, elle veut vivre sous toutes les formes possibles de l'existence et de la vie. C'est pour cela qu'elle produit une si prodigieuse variété d'espèces vivantes. A quelques-unes de ces espèces elle a donné un degré plus ou moins élevé d'intelligence. L'espèce humaine est de ce nombre et se trouve être la plus favorisée sous ce rapport. Il est certain que l'intelligence, dans la mesure qu'elle atteint chez l'homme, ne conçoit pas que dans un être organisé les parties soient en rapport avec le tout et

avec elles-mêmes sans l'intervention d'une cause intelligente; mais elle oublie, selon Schopenhauer, qu'elle-même n'est qu'un instrument de cette finalité, qu'elle a été produite pour la concevoir et pour la réaliser par la puissance inintelligente et inconsciente de la nature. En général, la nature se passe de cet instrument, et, plus elle s'en passe, plus elle agit avec efficacité en vue de ses fins : nous pouvons nous en assurer par l'exemple des animaux et des animaux les plus infimes, tels que les insectes.

M. Janet se donne beaucoup de peine pour réfuter cette doctrine. Je crois qu'elle se réfute suffisamment elle-même par les affirmations arbitraires et contradictoires dont elle est l'assemblage. Quoi de plus arbitraire et à la fois de plus inintelligible que l'identification de la nature avec la volonté, que l'idée d'une volonté qui ne sait pas qu'elle veut et, à plus forte raison, ce qu'elle veut, qui n'est la volonté de personne ni de rien, qui n'a la conscience ni d'elle-même ni de son objet? Quoi de plus contradictoire qu'une volonté ainsi faite qui poursuit un but avec opiniâtreté, par les moyens les plus propres à l'atteindre, et qui ne le manque jamais? Quoi de plus contradictoire encore qu'une intelligence qui est le produit d'une volonté inintelligente, qui a été créée pour servir d'instrument à cette puissance, et qui, loin d'être un secours, n'est qu'un obstacle, puisque l'aveugle instinct réussit mieux qu'elle à accomplir les fins de la nature? Schopenhauer n'a raison que sur un point. Le Nirvâna, c'est-à-dire le néant,

c'est le terme auquel devait aboutir une pareille philosophie.

Le rôle que Schopenhauer attribue à la volonté, Hégel, dans son vaste et profond système, le donne à la pensée. Il ne fait aucune distinction entre la pensée et la réalité, parce que la pensée, de la façon dont il la conçoit, est l'essence même des choses, l'essence de l'univers, de l'homme, et de ce que nous appelons du nom de Dieu. La pensée, dans son unité et dans sa totalité, dans son expression suprême, c'est l'idée. L'idée, projetée en quelque sorte hors d'elle-même, l'idée en mouvement, l'idée *extériorisée*, c'est la nature. Par conséquent, il y a une finalité dans la nature, et cette finalité est immanente, puisque rien n'existe, rien n'est possible hors de la pensée. Chacune des œuvres de la nature, chaque espèce vivante, chaque forme de l'existence répond à un type, à une forme de la pensée, à ce que les philosophes allemands appellent un concept; dès lors elle ne contient rien que de raisonnable, que d'intelligible, qui ne s'explique par un but, par une fin. C'est, à proprement parler, un but qui se réalise lui-même. Ainsi, pourquoi l'oiseau a-t-il des ailes? Parce que les ailes sont nécessairement comprises dans ce type de l'animalité que nous appelons un oiseau. Il en est de même de toutes les espèces animales ou végétales; il en est de même aussi des individus, car les individus représentent les modifications dont les types sont susceptibles.

Dans ce système, le plus original peut-être et le

plus étonnant qu'ait produit l'esprit philosophique depuis le commencement de ce siècle, le hasard, le jeu aveugle des forces mécaniques, la puissance non moins aveugle de l'instinct, ne tiennent aucune place; l'intelligence, de quelque nom qu'on l'appelle, la pensée, la raison, l'idée, y est tout, y fait tout et donne à tout une raison d'être, une fin rationnelle. Mais l'intelligence ainsi comprise n'est qu'une partie de l'intelligence, une partie qui ne peut subsister ni se concevoir toute seule. Elle nous représente ce qui est pensé ou l'intelligible, non ce qui pense ou la puissance intelligente. Cette pensée, qui est l'essence, le principe et le but de toutes choses, n'est la pensée de personne et ne se pense pas elle-même. Enfin cette idée, qui contient en elle la totalité de la pensée et de l'existence, n'appartient à aucun être intelligent ou pensant, à aucun esprit. Ce que Hégel entend par esprit n'est qu'un produit de la nature et occupe un rang très-inférieur à l'idée.

La philosophie hégélienne est pourtant vraie en un sens. Elle nous montre, avec une puissance de déduction, avec une richesse de développement qui n'a jamais été égalée, même par Platon et par Leibniz, que les formes, les lois et les fins de la nature se ramènent à un ordre intelligible ou ne sont que les formes, les lois et les fins de l'intelligence. Mais cette intelligence, il faut la compléter, la tirer du monde des abstractions pour lui rendre l'unité et la réalité, pour l'élever au rang d'une cause effective et vivante, seule acceptable pour la raison, supérieure à

tous les systèmes ; seule capable de nous expliquer et l'ordre et l'existence de l'univers. Ce caractère, l'intelligence ne le possède que dans un être intelligent, dans un être pensant qui se connaît lui-même en même temps qu'il connaît l'intelligible. Cela même ne suffit pas ; l'intelligence suprême, principe de toute intelligibilité et de toute réalité, n'est pas purement contemplative, elle est active, elle a une volonté par laquelle la pensée se réalise, ou, pour parler le langage de Hégel, par laquelle l'idée est « extériorisée. » Nous voilà délivrés des formules plus ou moins obscures de l'école ; il nous est permis dès à présent de les remplacer par un mot qui résume dans leurs manifestations les plus élevées la raison et la foi du genre humain. C'est l'existence de Dieu qui sort pour nous de toutes ces considérations sur les causes finales.

Ennemi du positivisme, qui, en niant hors du domaine propre de la science les idées et les principes nécessaires, ne tend à rien moins qu'à nier l'esprit humain ; ennemi d'un idéalisme nuageux qui remplace la réalité et la pensée elle-même par des abstractions, M. Janet ne l'est pas moins de l'anthropomorphisme qui assimile la nature divine à la nature humaine. Selon lui, les attributs que nous reconnaissons à Dieu sont analogues, non semblables aux facultés que nous apercevons chez l'homme. Notre conscience, notre intelligence, notre liberté, renfermées comme elles le sont dans des limites infranchissables, ne peuvent nous donner qu'une idée très-

obscure et très-imparfaite des attributs divins que nous appelons des mêmes noms. Aussi rien de plus vain que les distinctions qu'on a établies entre l'immanence et la transcendance, la personnalité et l'impersonnalité de la cause suprême. « Dieu est présent partout, » voilà l'idée de l'immanence, consacrée par l'autorité de la religion, comme elle l'est sous le nom de la création continue par les plus grands métaphysiciens du Moyen-Age et du XVIIe siècle. Dieu considéré comme la cause de l'univers, par conséquent placé au-dessus de l'univers, puisque la cause est supérieure à l'effet, voilà l'idée de la transcendance. L'intelligence, qui ne peut s'ignorer elle-même sous peine de ne pas exister; la pensée, qui suppose un être pensant, voilà la personnalité divine; mais une intelligence infinie, une pensée infinie, une puissance toujours en action et qui réalise tous les possibles, n'ont aucun rapport avec la personnalité humaine, ni même avec l'idée que nous avons d'une personnalité.

Il faut donc, quand nous parlons, quand notre esprit s'occupe de la nature divine, que nous sachions faire la part, non-seulement de l'inconnu, mais de l'inconnaissable. Cette part de l'inconnaissable, incomparablement plus grande que celle qui est accessible à notre intelligence, s'accroît encore dans une proportion infinie lorsque, de ces attributs si imparfaitement compris, nous voulons remonter jusqu'au principe qui en fait l'unité, jusqu'au principe d'où ils *procèdent*, comme disent les théologiens. Ici nous

rencontrons ce que les philosophes alexandrins ont appelé l'ineffable, l'innommable ou simplement l'Un. Ici nous quittons le domaine des idées proprement dites, le domaine du compréhensible, pour aborder celui de la foi. La foi, quand on remonte jusqu'à sa source, ne vient pas du dehors ; elle n'est ni commandée ni réglée par la tradition ou par une autorité quelconque, elle fait partie de la raison même ; elle a ses racines éternelles dans l'esprit humain. S'il n'en était pas ainsi, nous aurions à choisir entre ces deux propositions également absurdes : que nous comprenons tout ce qui existe ; que rien n'existe que ce que nous comprenons.

Mais la différence est grande entre ce qui est au-dessus de notre compréhension et ce qui lui est manifestement contraire. Il semble que M. Janet n'a pas suffisamment respecté cette limite lorsque, non content de soutenir le dogme de la création, sans en donner ni une preuve ni une définition, il prétend que Dieu crée les idées aussi bien que les choses. Si l'on reconnaît une intelligence divine, c'est-à-dire éternelle, il faut reconnaître aussi avec Platon des idées éternelles, car il n'y a pas d'intelligence sans idées. Dans l'intérêt de la liberté divine telle qu'il la conçoit, M. Janet serait tout disposé à nous représenter Dieu comme une sorte d'autocrate absolument indépendant des lois de la raison, ou qui est lui-même l'auteur de ces lois. On dirait qu'il a voulu renouveler la thèse de Duns Scot contre saint Thomas d'Aquin, celle de King contre Leibniz, et cette opinion

de Descartes, que les vérités nécessaires sont l'œuvre de la volonté divine, qui aurait pu les changer et qui aurait pu les faire tout autres qu'elles ne sont? Dieu n'a pas de raison d'être s'il n'est pas la raison même; la raison n'existerait pas si ses lois n'étaient pas éternelles, et la liberté divine, si elle n'accomplissait pas les lois de la raison, serait semblable au libre arbitre de l'homme avec ses contradictions et ses défaillances.

Mais cette critique ne détruit pas les rares qualités que j'ai signalées dans le livre de M. Janet. Ce livre restera comme un de ceux qui font le plus d'honneur, non-seulement à l'esprit philosophique de notre pays, mais à la philosophie elle-même. Il contribuera à rappeler à l'amour sincère de la vérité et au culte de la saine métaphysique les esprits trop longtemps séduits par le sophisme dénigrant et le paradoxe tapageur.

TABLE DES MATIÈRES.

—

Pages.

La Philosophie en Italie au XIXe siècle..... 5
Bernardino Télésio..... 70
La Philosophie en Sicile..... 116
— en Angleterre..... 199
— en Allemagne..... 230

PHILOSOPHES FRANÇAIS.

Bautain..... 332
Pierre Leroux..... 343
Jean Reynaud..... 260
Charles de Rémusat..... 375
Paul Janet..... 391

731. — Abbeville. — Typ. et stér. Gustave Retaux.

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PHILOSOPHIE ET RELIGION

2e ÉDITION. UN VOL. IN-12

Sommaire : Le Mysticisme chez les Grecs. Plotin. — Le Mysticisme et l'Alchimie. Paracelse. — Le Rationalisme religieux au XIIe siècle. Maïmonide. — Les Travaux bibliques et M. Salvador. — Moïse expliqué par Spinoza. — Les Babys en Perse. — Le fondateur d'une Religion athée. Aug. Comte. — L'Idée de Dieu et l'Immortalité de l'âme. M. Cars et Th.-Henri Martin, etc.

MORALISTES ET PHILOSOPHES

2e ÉDITION. UN VOL. IN-12

Sommaire : Gerbert (le pape Sylvestre II). — Levi Ben. — Gerson. — Pétrarque. — Pierre Pomponace. — Galilée. — Descartes. — Spinoza. — Goethe. — Maine de Biran. — Victor Cousin. — Damiron. — J. Garnier. — M. Barthélemy Saint-Hilaire. — M. Janet. — M. Ravaisson, etc.